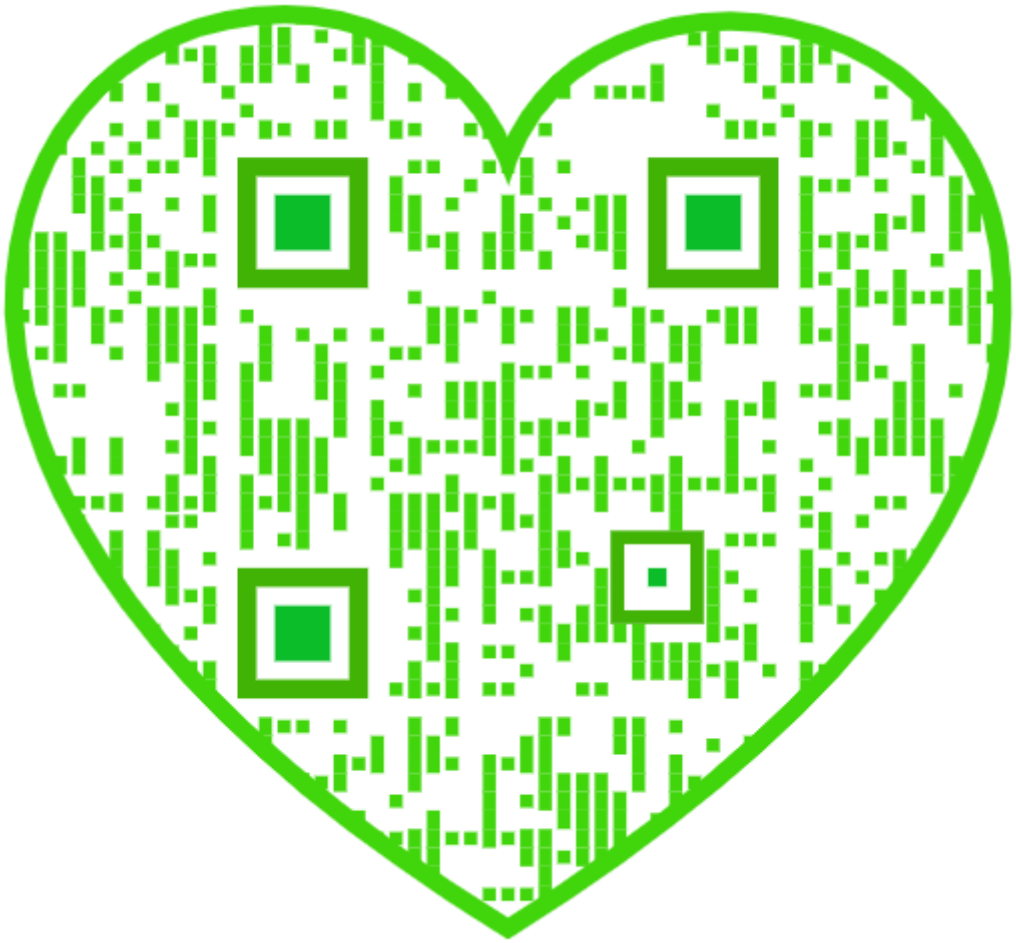
DE REFORMATIE VAN HET CALVINISTISCH DENKEN



DE REFORMATIE VAN HET CALVINISTISCH DENKEN

DE REFORMATIE VAN HET CALVINISTISCH DENKEN

SAMENGESTELD DOOR

Ds. C. P. BOODT

GEREF. PRED. TE LEERDAM

1939

UITGEVERIJ GUIDO DE BRES — 'S-GRAVENHAGE

VOORWOORD

Het is met zeer groote blijdschap, dat ik dit boek introduceer.

Immers in dit boek is een poging gedaan om zoo eenvoudig mogelijk ons Gereformeerde volk te overtuigen van de waarheid, die in de Calvinistische wijsbegeerte hun wordt gebracht.

Iemand heeft het zoo gezegd: „Evenals in Kuypers werken, overal waar hij dicht bij de Schrift gebleven is, de waarheid zoo maar op je afkomt, evenzoo is het in de werken van de heeren Vollenhoven en Dooyeweerd."

En altijd weer heeft het mij getroffen, dat waar in kleiner of grooter kring deze wijsbegeerte uiteengezet werd, onze Gereformeerde menschen van harte er mee instemden.

Ook de vragen, die dan gesteld werden, wezen op moeilijkheden, waarmee geworsteld werd.

Vragen, die aantoonden dat hetgeen door de Calvinistische wijsbegeerte wordt voorgestaan, reeds lang leefde onder ons.

Het was alsof een stroom, die ondergronds verder was gestroomd, weer plotseling te voorschijn kwam.

Het volk proeft weer de oude gedachten van onzen grooten dr. A. Kuyper.

De oude bezieling kwam weer los. En vooral de ouderen onder ons luisteren met tintelende oogen.

Op een vergadering zeide een oude getrouwe „Heraut"-lezer: „Wat is er nu toch nieuw in? Zoo hebben wij het toch van onzen Kuyper geleerd!"

Bijzonder verblijdend acht ik, dat het internationale karakter van het Calvinisme krachtig openbaar wordt.

Niet alleen uit Afrika, ook uit Amerika is een bijdrage geleverd voor dit boek.

Een helder en klaar betoog voor de noodzakelijkheid eener christelijke logica.

Slechts één ding is te betreuren. Prof. dr. K. Dijk, die

beloofd had een artikel te schrijven over „Hart en leven", moest wegens drukke ambtsbezigheden van zijn voornemen afzien. Wij betreuren dit te meer daar zijn heldere wijze van schrijven ongetwijfeld dit veel omstreden punt voor onze Gereformeerde menschen klaar en aannemelijk zou hebben gemaakt.

Verder past het ons om allen medewerkers onzen hartelijken dank te betuigen voor de groote welwillendheid, waarmede zij terstond hun bijstand hebben toegezegd.

Moge dit boek er toe medewerken om de zakelijke toenadering te versterken, opdat wij in deze bewogen tijden tezamen mogen strijden om de Gereformeerde waarheid te verdiepen.

Niet minder om den strijd tegen de valsche wijsbegeerte in gehoorzaamheid aan Gods Woord te strijden.

Wij vragen geen toejuiching. Wij vragen ernstigen arbeid van allen, die de Gereformeerde belijdenis liefhebben.

Wij vragen, waar de beoefenaren der Calvinistische wijsbegeerte ook zondaren zijn, ernstige, bezonnen geloofscritiek, opdat wat niet naar het Woord Gods is worde uitgezuiverd.

Slechts bij een gemeenschappelijk samen zoeken en samen bezig zijn in gebondenheid aan Zijn Woord, onder geloovige aanroeping van de leiding van den Heiligen Geest, kunnen wij de Gereformeerde waarheid bewaren.

Hoezeer dat noodig is, blijkt elken dag om ons heen in eigen land en daarbuiten.

Het gebed dergenen, die voor Christus willen buigen, moge in deze dagen wel bijzonder opgaan voor al degenen, die zich er toe zetten om de waarheid der Schriften te overdenken en uiteen te zetten.

Dan zal de HEERE ons zegenen en ons wapenen geven voor den geestelijken strijd, dien wij op ieder terrein des levens te strijden hebben.

C. P. BOODT.

Leerdam, Januari 1939.

HET UITGANGSPUNT VAN DE WIJSBEGEERTE DER WETSIDEE EN HET CALVINISME

door Dr. K. J. POPMA.

Kuypers optreden heeft in ons vaderland een zoo ingrijpende beteekenis gehad, dat het in heel ons volksleven zijn spoor heeft gegrift.

Dit wordt ook door zijn tegenstanders, soms royaal, soms onwillig, toegegeven.

De onwilligheid, die daarbij wel eens aan den dag wordt gelegd, behoeft ons niet te verbazen. Immers in den grond der zaak wordt Kuyper door wie zijn geloof niet deelt, niet verstaan.

En het minst van al toont men begrip voor die door Kuyper geponeerde grondgedachte, in welks doorwerking vooral het geheim schuilt van zijn doordringenden invloed op ons volksleven: de *idee der antithese.*

Nieuw was die grondgedachte niet; integendeel, ze heeft heel de historie door haar invloed laten gelden.

Immers, waar de tegenstelling tusschen het christelijk en het afvallig leven één der meest markante trekken van de geschiedenis vertegenwoordigt, kon het inzicht in dien stand van zaken nergens verborgen blijven, waar de Woordopenbaring aanvaard werd.

Intusschen was in de vorige eeuw — vooral onder inwerking der zgn. verlichtingsdenkbeelden — het *inzicht* in deze tegenstelling dermate verzwakt, dat wie hier nog de

dingen bij hun naam durfde noemen, voor achterlijk doorging.

En juist in dien tijd van hoog-conjunctuur van het rationalisme weerklonk in ons vaderland de doordringende stem van Kuyper, die opnieuw het besef van de onverzoenlijke antithese tusschen christelijk en niet-christelijk levensbeginsel wakker riep.

Dat nu het opnieuw poneeren van de volstrekte tegenstelling tusschen het levensbeginsel van het Koninkrijk Gods en dat van het rijk der duisternis zulk een beslissenden invloed kreeg, is niet verwonderlijk.

Immers die antithese, die in den loop der historie haar realiteit bewees, behoort tot de meest fundamenteele punten der Goddelijke Woordopenbaring.

God Zelf heeft haar in het leven der menschheid gesteld: Hij zette vijandschap tusschen slangenzaad en vrouwenzaad. Die daad Gods bepaalde den loop der historie.

De antithese kan niet uit de wereld weg; zelfs al zou die groep menschen, die haar naar ons inzicht het zuiverst belijdt en beleeft, door eigen schuld ten gevolge van een radicale nederlaag verbroken worden, dan nog zou de antithese niet uit de wereld verdwijnen, en na korter of langer tijd zich ook weer in scherp belijden en principiëel beleven baan breken.

In den strijd, die de geschiedenis der menschheid uitmaakt, behoort tot de wapenen van die partij, die overwinnen zal, ook de belijdenis der antithese.

Het ligt voor de hand, dat de tegenpartij haar dit wapen wil ontrooven. Bij voorbeeld door de stelling te poneeren, dat de antithese niet van boven zou stammen, doch door menschen verzonnen zou zijn.

Hieruit blijkt, dat de kamp zich niet het minst in den strijd der geesten voltrekt. Niet allereerst de macht, maar

de kern van die macht, het geloof, wordt bestreden.

Het geloof kan naar zijn aard niet op zichzelf rusten. Dan is het geen geloof meer. Het klemt zich vast aan den Christus. Het rust op de waarheid.

Daarmede stemt volkomen overeen de poging, die steeds weer in den strijd wordt ontmoet: die waarheid *ten onder te houden.*

Dat kan op velerlei wijze getracht worden. De Schrift leert ons, dat al die wijzen één gemeenschappelijk grondkarakter hebben: men kan de waarheid slechts ten onder houden *in ongerechtigheid.*

Dat de antithese het meest van zich deed spreken op het gebied der politiek, beteekent niet, dat zij alleen daar van beteekenis zou zijn.

Dit blijkt aanstonds wanneer men zich afvraagt, wat deze tegenstelling zegt.

Het is een tegenstelling van levensrichting, die berust op een tegenstelling van uitgangspunt.

De antithese openbaart zich op het terrein der politiek, *omdat* zij zich openbaart in heel het leven. En zij openbaart zich in heel het leven, omdat zij haar oorsprong neemt in het uitgangspunt.

Heel het menschelijk leven is in twee kampen verdeeld. Dit is niet het geval omdat er behalve brave menschen ook boosdoeners zijn; en ook niet omdat er naast verlichte geesten ook domperige zielen voorkomen; en zelfs mag men niet zonder meer zeggen: omdat er een christelijk en een niet-christelijk leven is. Want de antithese komt niet uit het leven op.

Er is een antithese omdat God Almachtig dat gewild heeft. Omdat Hij Zijn gevallen schepping niet in haar ellende heeft laten liggen, maar daaruit heeft opgericht.

De antithese, het werk Gods in Zijn gevallen schepping, deed zich krachtig gelden in de historie.

Wij maken de geschiedenis niet, maar God maakt de geschiedenis door middel van Zijn creatuur. En daarbij houdt Hij zich aan Zijn ordinantiën voor die creatuur. Vandaar dat de antithese, ingaande in de geschiedenis, zich voegde naar de perken van die geschiedenis. Op die wijze trad de antithese in het menschenleven, zooals dat in geschiedenis-voortgang begrepen is.

Ingegaan in de geschiedenis van het menschenleven, hulde ze zich in al de gewaden van dat leven. In *heel* het leven immers trad de antithese op, en treedt ze nog op, en zal ze blijven optreden tot aan het einde der dagen.

Daarom deed en doet ze haar invloed gelden in het staatsleven, maar niet minder in het gezinsleven, in de wetenschapsbeoefening, kortom in alle menschelijk leven en werken.

„In het politiek taalgebruik heeft het woord „antithese" zijn intrede gedaan doordat Dr. Kuyper het oog opende voor de tegengestelde uitgangspunten, die de politieke beschouwingen ter linker- en ter rechterzijde beheerschen."

Aldus een zin in het wel wat beknopte artikel Antithese in de christelijke encyclopaedie. De schrijver gaat dan voort:

„Ter linkerzijde wordt het uitgangspunt genomen, in overeenstemming met de wijsgeerige richtingen onzer dagen, in het menschelijk subject, dat zelve zal bepalen, hoe het menschelijk leven zal worden ingericht ook op politiek gebied, terwijl ter rechterzijde het uitgangspunt ook voor het politieke leven gezocht wordt in de ordinantiën Gods. Als zoodanig heeft het woord in de laatste tientallen jaren in den politieken strijd in ons vaderland een groote

rol gespeeld, daar het diende om de tegenstelling in levens- en wereldbeschouwing op politiek gebied tusschen rechter- en linkerzijde aan te duiden."

Ter oriënteering zijn deze gegevens zeer waardevol.

Speciaal vestig ik de aandacht op de volgende punten:

1. dat hier gesproken wordt van tegengestelde *uitgangspunten;*

2. dat hier tot twee malen toe het woord *ook* wordt gebruikt: „*ook* op politiek gebied" en „*ook* voor het politieke leven"; hieruit blijkt immers, dat de gangbare wijsbegeerte het uitgangspunt *niet alleen op politiek gebied* in het subject zoekt, en dat het Calvinisme het uitgangspunt *niet alleen op politiek gebied* in de ordinantiën Gods vindt;

3. dat hier wordt gesproken van de tegenstelling in levens- en wereldbeschouwing.

Genoeg om te doen zien, dat de antithese allereerst aanduidt een tegenstelling in uitgangspunt; vervolgens een tegenstelling die uitkomt in de levens- en wereldbeschouwing; en, dientengevolge, ten slotte een tegenstelling die doorwerkt niet alleen op politiek gebied, maar op alle terreinen des levens.

Vatten we de beide laatste gegevens in het oog, dan rijst de vraag: hoe is het te verklaren, dat dezelfde tegenstelling, niet alleen zich uit in den practischen arbeid op alle terreinen des levens, maar ook in de levens- en wereldbeschouwing?

Het antwoord moet luiden: omdat de levens- en wereldbeschouwing niet buiten het leven staat, maar daarvan een onderdeel is.

En dit is weer volkomen in overeenstemming met het vroeger opgemerkte: de antithese ligt reeds in het uitgangs-

punt, en daarop gaan niet alleen alle wegen van het practisch leven terug, maar daaruit vloeit ook de totale levens- en wereldbeschouwing voort.

Doch als het waar is, dat het uitgangspunt het geheel bepaalt, dan moet het ook de theoretisch aanwijsbare onderstellingen van heel het leven der practijk bepalen, zoowel wat de verschillende terreinen betreft, als wat het totaal-overzicht dier terreinen in de *practische, niet-wetenschappelijke* levens- en wereldbeschouwing aangaat.

En evenals het in de practijk ingestelde leven te onderscheiden is in een veelheid van terreinen eenerzijds, en een op de practijk ingesteld *totaal-overzicht* aan den anderen kant, zoo is ook bij het onderzoek der wetenschap, dat steeds wordt gekenmerkt door een *theoretische uiteenstelling* van de werkelijkheid, te onderscheiden tusschen een veelheid van terreinen, die ieder voor zich aan het theoretisch denken worden tegenovergesteld, en een theoretische totaliteitsbeschouwing, die omvattend en doordringend tot een theoretisch totaal-overzicht van de geschapen werkelijkheid tracht te komen.

In de wandeling immers wordt vaak met den naam theorie bestempeld, wat behoort tot het gebied van de totaal-overziende, op de practijk ingestelde levens- en wereldbeschouwing.

Nu is inderdaad de nauwe samenhang tusschen beide niet te loochenen.

Immers, de banden tusschen het wetenschappelijk leven en de verschillende terreinen der practijk zijn zoo nauw, dat het meermalen moeite kost, uit te maken of een arbeid tot het terrein van het een, dan wel van het ander behoort. En zoo zijn ook de banden tusschen de levens- en wereldbeschouwing en de wijsbegeerte zoo innig, dat ze zonder elkanders hulp geen stap voorwaarts kunnen doen.

Het leven, dat de Schrift ons leert zien als het leven in het Verbond, is zoozeer een eenheid, dat een *scheiding* tusschen het wetenschappelijke en het niet-wetenschappelijke leven niet slechts het laatste verarmt, maar ook het eerste met onvruchtbaarheid slaat. Maar dit neemt niet weg, dat bij allen innerlijken samenhang de principiëele *verscheidenheid* erkend dient te worden.

Alle gezond Calvinistisch leven is steeds van harte bereid geweest, de verscheidenheden, die in het geschapene liggen, dankbaar te aanvaarden. Daarmede verzette het zich krachtig tegen alle pogen tot nivelleering en uniformiseering. Uniformiteit de vloek van het moderne leven, heeft Kuyper gezegd, een uitspraak, die in het hart van alle consequente Schriftgeloovigen weerklank vond. Zoo dient tegen twee zijden front gemaakt.

Eenerzijds tegen het streven, wetenschap en practisch leven te *scheiden*. Anderzijds tegen de *nivelleeringszucht*, die voor het *eigen karakter van beide* geen oog heeft. Want zoowel het een als het ander heeft tot noodlottige resultaten geleid. En een bijkomend, niet minder funest gevolg van dit nivelleeringsstreven was, dat er een totale vervreemding ontstond tusschen de, naar het heette, zuiver op de practijk gerichte vakwetenschappen, en de z.g. zuiver „bespiegelende" wijsbegeerte.

Zoo kwam men eenerzijds tot de slotsom, dat het strikt theoretisch leven het ware was, zoodat de man van wetenschap met medelijden of erger neerzag op de massa der „banausischen", en een gestudeerd zoon van eenvoudige ouders geenerlei geestelijken band meer aan zijn vader gevoelde; anderzijds heeft men het wetenschappelijke leven zoozeer tot een verlengstuk willen maken van wat men in het vage „de practijk" noemde, dat men de wijsgeerige werkers voor onschadelijke, doch volkomen nuttelooze

ornamenten van de samenleving aanzag en hen spottend vergeleek met de beroemde Mandarijnen van Dickens, die zoo geleerd waren geworden, dat ze onmogelijk meer konden uitspreken wat ze dachten, en zich dus maar bepaalden tot het afteekenen van fantastische symbolen in de lucht.

De kloof, die op deze wijze ontstond tusschen twee groepen van werkers, die elkander over en weer voor geestelijk minderwaardigen dan wel levensvreemde studeerkamergeleerden aanzagen, kon niet anders dan noodlottig zijn voor den gang des levens in zijn geheel.

Wanneer een philosooph in ernst gaat meenen, dat de practische blik van den niet-wijsgeerigen werker in den grond op een veelverbreid zelfbedrog berust, en wanneer de mannen van de practijk beginnen te gelooven, dat het doen der wetenschappelijke werkers eigenlijk een soort van ongevaarlijke krankzinnigheid beteekent, dan is heel het leven in niet lichte mate ziek.

Kuyper heeft dit helder gezien, toen hij de Vrije Universiteit oprichtte; en heel het volk, dat hem steunde, en dat in zijn overgroote massa bestond uit lieden, wier taak niet op wetenschappelijk terrein lag, heeft dit met hem erkend. Want de Vrije Universiteit werd gegrond op dezelfde beginselen, welke èn de levens- en wereldbeschouwing, èn het practisch leven van het gereformeerde volk beheerschen. Dat schiep dien innigen band tusschen wetenschap en volk, welke voor den buitenstaander onbegrijpelijk bleef.

Dat nu in het christelijk leven de christelijke wetenschap een noodzakelijke taak heeft te vervullen, wordt in onzen kring door niemand geloochend.

De beteekenis dezer christelijke wetenschap kan men echter eerst helder inzien, wanneer men erkent, dat binnen

het terrein van het wetenschappelijk leven er weer zeer innige betrekkingen bestaan tusschen de beoefening der vakwetenschappen en die der wijsbegeerte. De beoefenaar eener vakwetenschap raakt onverbiddelijk op den dool, indien het hem schort aan alle wijsgeerig inzicht. Bovendien verlaat hij licht, zonder het zelf te merken, het eigen vakterrein om over te gaan op dat van de niet-vakwetenschappelijke wetenschap, de wijsbegeerte. Zoo kan men een exegeet bezwaar hooren maken tegen het gebruik van een bepaalden term, zonder dat hij opmerkt, dat hij dan niet meer strikt exegetisch bezig is, maar zich beweegt op het gebied van de voor-onderstellingen van zijn vakwetenschap, dus op dat der wijsbegeerte. Zal er dan ook op het breede terrein van de christelijke wetenschap ook maar iets bereikt worden, dan is een hartelijke samenwerking van alle groepen niet minder dan een levensquaestie voor allen.

Want evenals de man der vakwetenschap, bewust dan wel onbewust, moet uitgaan van wijsgeerige onderstellingen, evenzoo kan ook de wijsgeerige onderzoeker geen stap doen zonder eenige vakwetenschappelijke geschooldheid.

Waar nu heel het leven — inclusief de levens- en wereldbeschouwing — bepaald wordt door het uitgangspunt, en dit leven te onderscheiden is in het drieërlei terrein van niet-wetenschappelijk, vakwetenschappelijk en wijsgeerig werkzaam-zijn, daar spreekt het vanzelf, dat de antithese zich op dat drieërlei terrein openbaart: op dat van de practijk, op dat van de vakwetenschappen en op dat van de wijsbegeerte. Te meer, waar deze drie door de engste levensbanden verbonden blijken te zijn.

Nu heeft men van humanistische zijde wel getracht deze opvatting omver te stooten door de volgende redeneering.

Heel deze beschouwing, zoo heet het dan, is niet meer

dan een der vele *levensbeschouwingen.* En bij scherp nadenken zal men moeten inzien, dat het mogelijk is ook deze beschouwingen tot voorwerp te maken van een *wijsgeerige* theorie, een „Weltanschauungslehre", die zelve neutraal blijft tegenover de levensbeschouwing.

Het eenig juiste element in deze tegenwerping is, dat hier helder wordt onderscheiden tusschen theorie en (wereld)beschouwing. Die beide, we zagen het al, zijn niet te nivelleeren, daar de wereldbeschouwing op de practijk is ingesteld en alle theorie berust op een tegenoverstelling der feiten aan het theoretisch denken.

Doch wie meent, dat men alle denkbare elkaar bestrijdende beschouwingen kan vatten onder een neutrale theorie der wereldbeschouwingen, die bedriegt zich niet weinig.

Immers hij waant, dat er ergens een open plek zou bestaan, waarop geen der partijen toegang heeft; een neutrale zône dus, die buiten het terrein des levens zou liggen.

Het is goed deze gedachte even nader te toetsen, daar juist zoo blijken zal, van welke beginselen zulk een gedachte uitgaat.

Het leven als geheel zou wel een strijdperk zijn, waar geen verzoening denkbaar of mogelijk ware, doch het theoretisch denken zou zich bevinden buiten de grenzen van dit perk. En al zou de individueele mensch, zooals hij in de werkelijkheid staat, zich nimmer aan dien strijd kunnen onttrekken, toch zou diezelfde mensch zich kunnen verheffen boven heel dit leven, ook boven zijn eigen leven, door in te gaan in de boventijdelijke, eeuwig-rustige, wereld-ontvloden theorie. En vanuit die theoretische schouwing zou hij zelfs zijn bittersten tegenstander recht kunnen doen en zoo zou de „wijsbegeerte" de wereld met zichzelf kunnen verzoenen.

Wie dit leert en gelooft, heeft echter de antithese, en daarmee de werkelijkheid, nog niet *gezien.*

Want rustig toezien, al is het in een „best oogenblik", dat kan geen schepsel. Hij kan slechts *wanen* dit te doen.

Rustig toezien op het doen der menschenkinderen, dat kan alleen Hij, Die in den hemel woont.

De rust, waarin de Schriftgeloovige werken mag, is een rust, die hij *ontvangt:* hij bezit haar niet in zichzelf.

Want rust zoeken in zichzelf, dat wil in den grond der zaak zeggen: zich trachten te plaatsen op den troon Gods.

De zelfgenoegzaamheid van het theoretisch denken, waaraan de onschriftuurlijke wijsbegeerte gelooft, is allerminst door dit denken zelve gewaarborgd. Want dit laatste toont zijn onzelfgenoegzaamheid reeds daarin, dat het uit zichzelf geen *idee* van de diepere eenheid en oorsprong der schepping bieden kan. En toch is zulk een *idee* noodzakelijke voor-onderstelling van ieder wezenlijk wijsgeerig denken.

De proclameering van de autonomie der rede is veeleer voorwerp van..... religieus geloof. Maar van een, dat niet gericht is op den waren God, doch op het schepsel. Het eert daarin het schepsel boven den Schepper.

Daarmede is deze rust geoordeeld als aanmatiging, maar tevens als dwaling. Want het religieus geloof, dat zich aan een afgod vastklemt, al heet die afgod ook „wijsgeerige souvereiniteit", doet denken aan de fantasie van baron Von Münchhausen, die zichzelf aan zijn haren uit het moeras wilde trekken.

Kuyper typeerde de denkhouding, waarbij men van de zelfgenoegzaamheid der rede uitgaat, als *bespiegeling.* We lezen in Pro Rege III 416:

„En ziehier het diepgaand verschil tusschen de Bespiegeling en de Waarheid. De Bespiegeling gaat uit van het

denken, van de gedachte in den mensch. Voor haar is het de mensch, of althans de denker onder de menschen, die met zijn denken niet alleen alles doordenkt, maar ook door zijn denken aan alles inhoud geeft, en ten slotte door zichzelf te denken zichzelf schiep, en God in zijn denken opnemend dien God niet anders denken kan dan in zijn eigen *ik*. De grondfout hiervan is, dat zulk een denken ook het denken zelf uit zichzelf verklaart, in plaats van ook het denken uit onze schepping naar Gods beeld en Gods gelijkenis te verklaren."

Men kan nog een stap verder gaan. De opvatting, welke in het theoretisch denken een zelfgenoegzaam uitgangspunt van de wijsbegeerte meent te vinden, toont ook het gemis van ware *zelf*kennis.

Men zoekt het concentratiepunt, den wortel van het menschelijk bestaan in een van zijn tijdelijke *functies*.

Waar nu de zelfkennis wordt gemist, is dit slechts vrucht daarvan, dat de rechte kennis Gods ontbreekt.

De wijsbegeerte, welke van de zelfgenoegzaamheid van het denken uitgaat, dringt niet door tot haar eigen noodwendige voor-onderstelling. Zij beseft niet, dat zij inderdaad van een religieus, boven-theoretisch voor-oordeel uitgaat, en blijft daarom in een oncritisch dogmatisme bevangen.

Omdat zij meent haar uitgangspunt immanent in het denken zelf te kunnen vinden, noemt dr. Dooyeweerd in zijn Wijsbegeerte der Wetsidee (I, 15) deze geheele philosophie „immanentie-philosophie". We lezen op genoemde plaats van dit boek, dat de immanentie-philosophie „de aanvaarding van de zelfgenoegzaamheid van het wijsgeerig denken tegenover alle Goddelijke openbaring als de alpha en de oméga van het wijsgeerig inzicht beschouwt."

Alle wijsbegeerte gaat, zooals gezegd, van een bepaald uitgangspunt uit.

Hier moet echter juist het christelijk denken een nadere onderscheiding invoeren. Immers het woord uitgangspunt kan in tweeërlei zin worden gebruikt.

Men kan zeggen, dat het christelijk denken naar zijn aard van God, den Oorsprong aller dingen, uitgaat. Redeneerende vanuit den mensch geraakt alle denken op dood spoor. Eerst redeneerende vanuit God en Zijn souvereine scheppingsdaad is er mogelijkheid van zinvol denken.

Maar het woord uitgangspunt kan ook iets anders aanduiden. Men kan er mede bedoelen aan te geven het creatuurlijk centrum, van waaruit het denken in zijn denkwerk naar scheppingsordinantie moet uitgaan; het creatuurlijk concentratiepunt, dat alle denken naar scheppingswet eerst mogelijk maakt.

En dan volgt reeds uit het voorgaande, dat het denken niet van zichzelf kan uitgaan. Dan immers zou het in zichzelf moeten rusten, en daaruit volgt, zooals we zagen, die noodlottige zelfingeslotenheid, die allen zin des denkens ontbindt.

Wat is dan dat beginpunt van het denken, dat niet zelf denken is, doch niettemin de creatuurlijke bepaaldheid geheel met het denken gemeen heeft?

Stellen we de vraag breeder. Denken immers is slechts één der vele levensuitingen van de menschelijke natuur. De vraag luidt dan: wat is het kernpunt van al die levensuitingen? Wat is het *concentratiepunt*, dat zich in al de bestaanswijzen van die natuur in den tijd op velerlei wijze uitdrukt?

Daar dit een algemeene vraag is, die niet maar voor de wijsbegeerte, doch voor heel het leven in het Verbond haar volle beteekenis heeft, en juist daardoor óók voor de wijsbegeerte, kan het niet anders, of op deze heel het leven

omvattende vraag wordt door de Heilige Schrift ook een duidelijk antwoord gegeven. Het is een antwoord, dat ons wijsheid geeft, de wijsheid die van boven is, die voor heel het leven, en daarom ook voor de wijsbegeerte beteekenis heeft.

Ook voor de wijsbegeerte geldt: behoed uw hart boven al wat te bewaren is, want daaruit zijn de uitgangen des levens.

Er is veel, wat te bewaren is. Onze rijkdom, onze kinderen, onze gezondheid. Zoo is er ook in het wijsgeerig denken veel, dat te bewaren is: onze consequentie, onze nauwgezetheid, ons bestudeeren van de geschiedenis.

Maar boven dat alles dient, zegt de Schrift, het hart bewaard.

Wie dat in de wijsbegeerte vergeet, zal allicht in dezen arbeid, evenals in alle andere, zijn geloof verliezen. Wie zijn rijkdom bewaart boven zijn hart, die verliest zoowel zijn hart als zijn rijkdom. Wie zijn leven wil bewaren boven zijn hart, die verliest èn hart èn leven.

Maar hoe komt het, dat men al handelende zijn leven kan verliezen, en al philosopheerende den zin des denkens te loor ziet gaan? *Doordat men dan zijn hart niet behoed heeft boven al wat te bewaren is.*

En dit hart wèl te behoeden, dat zal in heel onze wijsgeerige activiteit noodig zijn, maar allereerst in het begin, in het uitgangspunt. Want is het daar nagelaten, dan is het in het overige niet meer mogelijk.

Zal het hart in de theoretische bezinning wel bewaard zijn, dan moet dit allereerst in den aanvang geschieden. D.w.z., dat er een primaire voor-onderstelling moet worden erkend, waardoor de mogelijkheid van denkwerkzaamheid in christelijken zin wordt geponeerd en vastgehouden. Dan moet men in de wijsbegeerte beginnen met te erkennen, dat

vanuit het hart ook de uitgangen van het denken zijn. En er is geen enkel bezwaar tegen, dat hiervoor de term der Schrift wordt overgenomen. De wijsbegeerte der wetsidee erkent dan ook in het hart het concentratiepunt van de menschelijke natuur, dat naar scheppingsordinantie buiten bereik blijft van het uiteengaan in verscheidenheid der zijnswijzen in den tijd.

Het „hart" in den hier gebruikten zin is de religieuze wortel van het menschelijk bestaan, het is onze volle zelfheid of ikheid, het concentratiepunt al onzer tijdelijke levensfuncties. Het is, om met Dr. Kuyper te spreken, „dat punt in ons bewustzijn, waarin ons leven nog ongedeeld is", of om een anderen term van Kuyper te gebruiken, „de mystieke wortel" van ons aanzijn.

Brengt men hiertegen in, dat dit geen begripsomschrijving is, dan wordt dit volmondig toegestemd. Maar konden wij van het centrum van ons bestaan inderdaad een „begrip" hebben, dan zou het ook niet een *voor-onderstelde van ons denken* kunnen zijn.

Zooals nu het hart, vanwaaruit de *uitgangen* des levens zijn, niet in dit leven *opgaat,* zoo gaat het hart, vanwaaruit onder meer ook het denkleven uitgaat, ook niet in dit denkleven op. Of, om een scherpen vakterm van dr. Dooyeweerd toe te passen, het hart *transcendeert* het denken.

Wie dit niet aanvaardt, zal onherroepelijk moeten vervallen in de door Kuyper zoo scherp belichte en veroordeelde „Bespiegeling", die caricatuur van het denkleven, die dit leven laat zien, zooals het zich in zijn zelfopgeslotenheid verteert.

In verband hiermede getuigt het van een ernstig tekort aan inzicht in den stand van zaken, als men meent, dat de wijsbegeerte der wetsidee, door het „hart" als religieus levenscentrum te aanvaarden, zich in biblicistischen trant

zou vastklampen aan een Schrift*term,* zonder zich rekenschap te hebben gegeven van de zeer verschillende beteekenissen, welke dit woord in den Bijbel heeft. Immers, het gaat hier niet om een *woorden*-quaestie, die aan de exegese kan worden overgelaten, maar om een centrale waarheid, *zonder welke men de Schrift niet kan verstaan.* Natuurlijk komt het *woord* „hart" in den Bijbel in verschillende beteekenissen voor. Doch even duidelijk is, dat overal waar de Schrift dit woord gebruikt in verband met zondeval en wedergeboorte, d.i. met betrekking tot de religieuze grondverhouding van den mensch tot God, zij ons steeds inprent, dat de ongedeelde eenheid, het centrum van het bestaan, alleen te vinden is in het „hart", in den zin van religieuzen levenswortel.

Als wij hier het licht der Schrift gebruiken op het terrein der wijsbegeerte wordt daarmede geen oogenblik uit het oog verloren, dat het leven veel meer bevat dan de wijsbegeerte alleen. Op de stelling, dat de wijsbegeerte in het leven een *bescheiden* plaats inneemt, kan zelfs moeilijk te sterk de nadruk worden gelegd.

Zich verzettende tegen de opinie, dat de wijsbegeerte in het leven *geen* plaats zou innemen, kan men er licht toe komen zich bij het aanwijzen van die plaats aan overdrijving schuldig te maken.

Daartegen moet met alle kracht worden gewaakt.

De Schrift is een licht op het pad des levens; en van dit leven maakt de wijsbegeerte slechts een deel, zij het een onvervangbaar deel, uit.

Doch ómdat de wijsbegeerte tot het leven behoort, heeft ze ook met de Schrift, en bijzonder met het bovengenoemde Schriftwoord, te rekenen.

Zal men dit Schriftwoord goed verstaan, dan moet wel

worden bedacht, dat hier het leven als eenheid wordt gemeend. Hier een wetenschappelijke differentiatie in levensaspecten te zoeken is met het karakter van de Heilige Schrift in strijd. Alleen wetenschappelijk onderzoek kan tot ontleden van de verschillende aspecten der werklijkheid voeren; dit onderzoek behoort tot de cultuurtaak, ons door God opgelegd en toevertrouwd; en uit den aard der zaak kan het resultaat van die taak of een deel dier taak niet met de Schrift zelf, waarin God roepend tot ons komt, ident zijn.

Dat er niettemin van uitgang*en* des levens wordt gesproken, heeft een goede reden. Met levensuitgang immers wordt gemeend, dat het leven in religieuze gerichtheid zijn uitgang naar buiten neemt. En sinds den val in zonde is er tweeërlei religieuze gerichtheid: de Gode-gehoorzame en de van Hem afvallige.

Dat het theoretisch denken, dit ééne leven onderzoekende, tot tal van onderscheidingen komt, doet de eenheid van dit leven, en ook de eenheid van de theoretische beschouwing ervan, niet te niet.

Immers, hij, die bij het licht der Schrift theoretisch werkt, weet zeer wel, dat zijn onderscheidingen eenerzijds niet door denken worden geproduceerd, doch van de realiteit afgelezen; en anderzijds dat dit onderscheiden alleen mogelijk is door een bewuste en volgehouden *abstractie,* waardoor men een bepaald aspect der werkelijkheid theoretisch uit de volle werkelijkheid *uitlicht.*

Wanneer dan verder in den levensuitgang verschillende levensuitingen worden onderscheiden, dan wil dit weer niet zeggen, dat die uitingen los van elkander en los van het geheel des levens zouden staan. Elke menschelijke levensuiting ligt als daad steeds in meerdere wetskringen tegelijk. We spreken van politische, historische, economische,

ethische, enz. levensdaden, niet alsof die daden geheel en al politisch, historisch, enz. van aard zouden zijn; doch we noemen die daden zoo, omdat we één bepaald aspect ervan in het oog vatten, en dan zien, dat dit geabstraheerde aspect tevens het *qualificeerende* is van die bepaalde daad.

Die aspecten zelve, wier begrippen stuk voor stuk resultaat zijn van theoretische abstractie, vormen tezamen in hun totaliteit en onderlinge verwevenheid de functiereeks of functiemantel van het tijdelijk leven.

Het hart en de functiemantel (welke laatste zoowel de door de natuurwetenschappen als de door de zgn. „geesteswetenschappen" onderzochte aspecten der werkelijkheid omvat) staan tot elkander als het innerlijke en het uiterlijke in de menschelijke natuur.

Dat de levensuitgang zich in bonte verscheidenheid splitst, terwijl het hart buiten bereik van die veelvoudigheid blijft, is een zaak van beteekenis, maar toch eerst in de tweede plaats. Belangrijker dan deze verscheidenheid immers is de eenheid des levens, die gegrond is op de eenheid van hart en leven.

De eenheid van hart en leven komt allereerst daarin uit, dat de levende mensch een eenheid blijft, in al zijn doen.

En dit houdt in, dat de richting van het hart zich ten volle in het leven uit, en dat die richting in ieder stukje van dat leven, dat voor een oogenblik uit het totale verband kan worden *losgedacht,* het bepalende element blijft.

Tegen niets moet dan ook zoozeer worden gewaakt als tegen het verliezen van den blik op die eenheid.

De eenheid van de menschelijke natuur nu hangt ten nauwste samen met de eenheid van het menschelijk geslacht.

Verliezen we dat uit het oog, dan doen we te kort aan de alles beheerschende plaats, welke de Christus in het herstelde leven inneemt.

Houden we dit daarentegen in het oog, dan wordt ons de plaats van het christelijk denken in het leven eerst ten volle in haar concrete realiteit duidelijk.

Men zou een vrij overtuigende theorie kunnen opbouwen, waarin men het wedergeboren hart zou opvatten als het creatuurlijk uitgangspunt van het christelijk denken.

Die theorie zou echter te weinig rekening houden met den aard van de wedergeboorte zelve.

Wat die wedergeboorte immers mogelijk maakt, dat is niet dat dat hart wedergeboren wordt, maar het werk van den Christus voor heel het menschelijk geslacht: Hij heeft *de wereld gered.*

Het werk van den Christus is één. Het is niet atomistisch verdeeld in de veelheid der individueele geloovigen. Hij is de Wijnstok en wij zijn de ranken, en Wijnstok en ranken zijn één.

Het uitgangspunt van het christelijk denken, dat het denken zelve transcendeert, kan dan ook niet gezocht worden in het hart van de individueele geloovigen; in de eerste plaats niet, omdat de wedergeboorte niet uit dat hart zelf opkomt, maar van boven wordt gegeven; en bovendien niet, omdat God in Zijn wederbarende genade nimmer voet geeft aan onze individualistische denkbeelden.

Het uitgangspunt van het christelijk denken is hetzelfde als dat van het christelijk leven in zijn geheel: de Middelaar Gods en der menschen, die in Zijn tweeëenheid van God en mensch, als God de vaste Grond is die alles draagt en als mensch de creatuurlijk bepaalde ambtsdrager is, die op dien Grond bouwt, en ons door Zijn geest leidt tot de gehoorzaamheid aan Zijn woord.

Is alzoo Jezus Christus het uitgangspunt van ons denken, met niet minder recht kan men zeggen, dat God Zelf, de Oorsprong aller dingen, uit Wien en tot Wien alle dingen

zijn, het uitgangspunt van heel ons leven, en dus ook van ons denkleven is.

Om deze reden is het noodig ook in de terminologie te onderscheiden.

Dr. Dooyeweerd maakt daartoe gebruik van de termen Archè, en Archimedisch punt.

De term „Archè" beteekent oorspronkelijk „begin". Vandaar dat we God de Archè van ons leven, inclusief ons denken, noemen.

De term „Archimedisch punt" heeft een historischen achtergrond.

Hij is afgeleid van den naam Archimedes. Van dezen wiskundige uit de Grieksche oudheid is ons de uitspraak overgeleverd: „geef me een plaats om te staan (nl. buiten de aarde) en ik zal de aarde bewegen". De trek, die in genoemden term is overgebracht, is alleen deze: om in het algemeen iets te doen moet ik een standpunt hebben buiten bereik van datgene, wat ik wil bewerken; om iets te zien moet ik een uitzichtplaats hebben, van waaruit men den blik richt; om te kunnen denken moet men een vast punt boven alle theoretische verscheidenheid hebben, dat niet zelf in denken opgaat.

Dit Archimedisch punt kan voor den Christen-denker geen ander zijn dan Jezus Christus, als de Wortel der herstelde menschheid, in Wien wij door de wedergeboorte des harten worden ingeplant. Hierbij valt dus alle nadruk op Jezus Christus als *creatuurlijk* centrum van den herstelden kosmos, waaraan wij deel hebben in het herboren centrum van ons individueel bestaan. Het Archimedisch punt blijft dus scherp onderscheiden van de Archè. Het kan niet gemist worden, omdat de wijsgeerige activiteit zelve een *creatuurlijke* werkzaamheid is.

Ook het niet-christelijk denken heeft een Archimedisch

punt; het kan er niet buiten. Maar het gebruikt, of liever misbruikt daartoe een deel van den levensuitgang, b.v. het denken, de rede zelve.

Dit had tot gevolg, dat deze rede nu uitgangspunt werd niet slechts in creatuurlijken, maar ook in boven-creatuurlijken zin, zij het al, dat daarvoor in laatstgenoemd opzicht een verabsoluteering, een vergoddelijking noodig was.

Immers, vanuit de zelfgenoegzaamheid van het denken was men niet in staat behoorlijk te onderscheiden tusschen het *creatuurlijk*-transcendeerende en het boven-creatuurlijk transcendeerende uitgangspunt. Dit ligt in den aard der zaak: zoodra men de erkenning van de absolute souvereiniteit Gods loslaat, is men niet langer in staat de aan die souvereiniteit hangende creatuurlijkheid juist te zien.

Zoo wordt bij den Griekschen wijsgeer Aristoteles, die het centrum van de menschelijke natuur in de *rede* ziet, God vereenzelvigd met het *absolute denken.*

Het onderscheid tusschen het Archimedisch punt en de Archè is hier vanuit het denken zelf geconstrueerd. Maar door de verabsoluteering van het denken tot een rede-god kan de absolute wezensgrens tusschen Schepper en schepsel toch niet worden gehandhaafd.

En daar de gods-idee van Aristoteles in waarheid een afgods-idee is, kan hij ook het creatuurlijk centrum der schepping en den wortel der menschelijke natuur niet juist zien. Gemis van de ware Godskennis gaat, naar reeds Calvijn in het eerste hoofdstuk zijner Institutio zoo scherp in het licht stelde, steeds gepaard met gemis van de waarachtige zelfkennis. Een stuk van den levensuitgang, t.w. de theoretische denkfunctie, wordt tot centrum en wezen van heel de menschelijke natuur verheven.

Dat de religieuze wortel van ons bestaan de denkfunctie *transcendeert* kan zoo niet worden gezien.

De religieuze grondverhouding tusschen God en kosmos wordt in een denkrelatie opgelost, gelijk het centrum van 's menschen natuur tot de denkfunctie herleid wordt!

Tegen heel deze afvallige speculatie heeft de wijsbegeerte der wetsidee in het licht gesteld, dat de ware idee van de Archè, zoowel als die van het Archimedisch punt, door de wijsbegeerte slechts kan worden *ontleend* aan de Goddelijke Woord-openbaring, en dat zij niet eigenmachtig door het denken kunnen worden *geconstrueerd.*

Tegen de „bespiegelingen" over het wezen Gods, waarbij de wijsbegeerte vanuit het zelfgenoegzame denken meent haar god te kunnen construeeren naar haar eigen beeld, stelt zij in de lijn van Calvijn — en in overeenstemming met de Schrift — *de wet als absolute grens tusschen Schepper en schepping.* D.w.z. zij leert krachtens haar uitgangspunt dat alle schepsel aan de Goddelijke (d.i. door God gegeven) ordinantie *onderworpen* is, terwijl God Zelf, als de souvereine Steller der wet, *boven* die wet staat, en als de Getrouwe Zich aan haar houdt. Daarom is het onjuist te zeggen, dat God aan de logische wetten onderworpen is, of, met het andere uiterste, dat Hij ook de macht heeft het on-logische tot denkwet te verheffen. Want de begrippen „logisch" en „onlogisch" hebben slechts zin onder de vigueur van de logische denkwet, en de wet heeft alleen gelding voor het *schepsel.*

De wet nu, waaronder alle creatuurlijke *kennis* Gods is gesteld, is die van het geloof in de Goddelijke Woord-openbaring, en deze weerspreekt het dogma der rede-souvereiniteit.

Nu neemt alle geloof, evenals het denken, zijn uitgang uit het hart, als het religieuze levens-centrum. Juist daarom mag de *geloofsfunctie* niet met de religie worden verward.

Want het religieuze centrum van ons bestaan, het hart,

is het concentratiepunt van *al* onze levensuitingen, niet slechts van de geloofswerkzaamheid.

De geloofsfunctie is als zoodanig in de tijdelijke orde van ons bestaan verweven met onze functies in alle andere aspecten der werkelijkheid, met denken en voelen, organisch leven, enz. In het religieuze centrum echter is deze tijdelijke verscheidenheid *geconcentreerd* op één punt, in de stellingkeuze van het hart tegenover God, den Oorsprong aller dingen.

Wel staat de geloofsfunctie met de religie in den allernauwsten samenhang, daar de eerste nl. krachtens haar geheele door God geschapen geaardheid op de openbaring Gods in natuur en Woord is aangewezen.

De geloofsfunctie is de laatste, de grensfunctie van heel het menschelijk bestaan. En omdat zij zich noodwendig richt op den waren of vermeenden vasten Grond der Waarheid, den Oorsprong aller dingen, staan alle vroegere functies, ook de denkfunctie, noodzakelijk onder haar *leiding*.

Reeds daarom is het onmogelijk, zooals het dogma der denk-autonomie wil, geloof en wetenschap te *scheiden*.

We zagen reeds, hoe dit dogma zelf op een *geloof* berust.

Maar het geloof neemt zijn uitgang uit het *hart*. En juist daarom is, gelijk de wijsbegeerte der wetsidee — geheel in de lijn van Kuyper — leert, de *richting* van het geloof afhankelijk van de religieuze gerichtheid des harten. Het afvallig geloof, dat de voor haar geldende Goddelijke ordinantie schendt, en tracht de openbaring Gods in de natuur der schepping te verstaan buiten het licht der Woordopenbaring, moet zich in haar eigenmachtige interpretatie van die openbaring op een af-god richten.

Het waarachtig geloof is slechts mogelijk door de wedergeboorte des harten, en kan uit de gevallen menschennatuur zelve niet opkomen.

Deze geheele positie van de geloofsfunctie als de leidende grensfunctie van heel het tijdelijk leven, welke onmiddellijk uit het religieuze centrum van ons bestaan haar uitgang neemt, kan slechts dan goed worden gezien, wanneer radicaal gebroken wordt met de constructie, welke de immanentie-philosophie van de „menschelijke natuur" heeft ontworpen.

Kuyper heeft er in b.v. E Voto I 128, en met nog meer nadruk in E Voto II 294 vgg. op gewezen, dat het geloof niet iets is, dat door Goddelijke genade als een toegift bij onze natuur komt: het geloof is aan de menschelijke natuur inhaerent.

De ongeloovige is niet iemand, die één functie minder heeft dan de geloovige, maar dezelfde functie, die bij den geloovige op God gericht werd door de wederbarende werking van den Heiligen Geest, is bij den afvalligen mensch, die onwedergeboren voortbestaat, van God àf en op een afgod gericht.

Daarom is ook het afvallig leven steeds religieus gericht, ook al maakt b.v. de gemiddelde moderne mensch van zijn geloofsactiviteit weinig werk. Ook bij hem moet het hart zich vroeger of later in geloof uitdrukken, doch er kunnen lange perioden in zijn leven zijn, waarin zijn religieuze richting niet uitkomt in geloofsopenbaring. Het is hiermede niet anders gesteld dan bij den Christgeloovige. De ongeloovige kan wel zeggen, dat hij niets gelooft, doch zulk een uitspraak getuigt slechts van gebrek aan zelfkennis. Ieder mensch zoekt als zoodanig een „vasten grond", waaraan hij gelooft, al ware het ook slechts de wetenschap of de kunst.

Alle wijsbegeerte, die onder leiding van het afvallig geloof staat, is uiteraard afvallig gericht.

Omgekeerd is ook alle wijsgeerig denken, dat staat onder leiding van het geloof in den levenden God, den God der Schriften, religieus op den HEERE gericht.

Dit komt dan ook uit in het oriënteeringsprincipe van de Calvinistische wijsbegeerte, haar wijsgeerige grondidee, gelijk dr. Dooyeweerd het noemt.

Dat oriënteeringsprincipe zou men kunnen aanduiden als: de geschapenheid. Het Schriftuurlijk denken oriënteert zich uiteraard aan het eerste Bijbelwoord: in den beginne schiep God den hemel en de aarde.

Scherper wordt dezelfde gedachte geformuleerd door het oriënteeringsprincipe te vatten als de *idee der wet.*

Hiermede sluiten we geheel aan bij wat eerder in dit opstel genoemd is als de echt Calvinistische gedachte, waardoor Kuyper en al zijn geestverwanten gegrepen zijn: de Calvinist zoekt zijn richtsnoer voor alle terreinen des levens in de Goddelijke ordinantiën.

Noch Kuyper, noch eenig waarachtig Kuyperiaan heeft daarmee bedoeld te zeggen, dat de wet in zichzelf iets Goddelijks zou zijn. Dan immers vervielen we terstond in de dwaling van het Platonisme, dat de wet eeuwig en goddelijk acht, en daardoor ook genoodzaakt is al wat in het geschapene aan die wet deel heeft goddelijk te achten. Met „Goddelijke ordinantiën" is nimmer iets anders gemeend dan „van God gegeven ordinantiën". Deze ordinantiën stellen ons dus rechtstreeks voor het aangezicht van den Eeuwigen Souverein en gehoorzaamheid aan deze ordinantiën beduidt een erkennen van de absolute souvereiniteit Gods.

De *grondleggende idee,* die alle scheppingsordinantiën vat in haar diepere eenheid van wortel en oorsprong, is de idee der wet als souvereine wilsuiting Gods.

De wijsbegeerte der wetsidee erkent dan ook vóór alle

dingen de souvereiniteit Gods over al het geschapene, en ziet het geschapene niet anders dan aan de wet onderworpen, m.a.w. als Gode subjèct.

In dezen drukt zij de voetstappen van Kuyper. Hij immers heeft, tegen heel den geest der eeuw in, onvermoeid die souvereiniteit beleden en gepredikt.

Doch Kuyper heeft meer gedaan.

Hij heeft deze gedachte ook, aan de hand der Heilige Schrift, uitgewerkt.

En daardoor kwam hij tot de gedachte van de *souvereiniteit in eigen kring.*

Deze gedachte had bij hem vooral politieke beteekenis, ook al heeft hij haar fundamenteele waarde voor *heel* de wijsgeerige visie op de werkelijkheid terdege gezien. Tegen de aanmatiging van de staatsmacht legde hij den vollen nadruk op het feit, dat er in de samenleving kringen zijn, die in hun interne leven niet aan het staatsgezag onderworpen kunnen zijn, doch rechtstreeks onder de souvereiniteit Gods vallen. Deze rechtstreeksche binding van iederen levenskring aan de souvereiniteit Gods noemde hij de souvereiniteit in eigen kring.

Daardoor werd de staatsmacht gedurig weer binnen de haar van God gestelde grenzen teruggewezen.

Maar de conceptie, welke aan heel de politieke uitwerking van het leerstuk ten grondslag lag, was inderdaad van veel breedere strekking.

Immers — en Kuyper heeft dit ten volle gezien — in de idee der souvereiniteit in eigen kring ligt allereerst opgesloten de erkenning van de rijke verscheidenheid aan aspecten, welke de souvereine God naar Zijn scheppingsorde in heel den kosmos heeft gelegd.

De immanentie-philosophie moet steeds trachten deze

rijke verscheidenheid te nivelleeren in starre denk-schema's, omdat ze aanvangt met de verabsoluteering, voortvloeiend uit de zelfgenoegzaam-verklaring, van het wijsgeerig denken.

De Calvinistische wijsbegeerte der wetsidee daarentegen verwerpt op Kuypers voetspoor al zulke denk-schema's krachtens haar grondbeginsel der souvereiniteit in eigen kring.

En daardoor wordt ze ook behoed voor de vele dilemma's, waarvoor de ongeloovige wijsbegeerte steeds weer het denken wil stellen. Zoo berust het bekende dilemma: naturalisme of idealisme, op niets anders dan op een beurtelings verabsoluteeren van die aspecten der werkelijkheid, welke de natuurwetenschap onderzoekt, en van de normatieve aspecten, welke tot absolute rede-ideeën worden verheven. Zoo zijn al zulke -ismen in de wijsbegeerte in wezen geboren uit een primaire loochening van de souvereiniteit in eigen kring: rationalisme en irrationalisme, subjectivisme en objectivisme, enz., enz., zijn vruchten van één en denzelfden boom, die in den bodem der immanentie-philosophie wortelt.

De Calvinistische wijsbegeerte wijst al zulke dilemma's af, en daarmede tevens de verschillende compromissen, welke de elkander daarin bestrijdende richtingen der immanentie-philosophie met elkander aangingen. Daarbij beroept ze zich op haar religieuze Schriftuurlijke grondconceptie, haar wetsidee, welke in onverzoenlijke antithese staat tot de grondconcepties, waaruit de bedoelde dilemma's der immanentie-philosophie zijn geboren. Niet het zelfgenoegzame denken, maar de Goddelijke wereldorde beheerscht den kosmos. En in die wereldorde zelve heeft God de HEERE die verscheidenheid van levenswetten gelegd, die den grondslag vormen voor de souvereiniteit in eigen kring.

Daaruit blijkt reeds, dat beide gedachten: die van de

volstrekte souvereiniteit Gods en die van de souvereiniteit in eigen kring, onverbrekelijk moeten samenhangen.

Vraagt men naar de onderlinge verhouding van deze samenhangende ideeën, dan komt natuurlijk de voorrang toe aan de eerste: de souvereiniteit Gods is voorwaarde en bepaling van de souvereiniteit in eigen kring: de laatste is geheel afhankelijk van de eerste, en is er tevens de uitdrukking van.

Alles is zooals het is, omdat God het zoo wil.

Omdat Zijn souvereine vrijmacht de wetten zóó gesteld heeft.

Dit zonder eenige restrictie als grondslag der wijsbegeerte te aanvaarden, dat is *het* karakteristieke van de wijsbegeerte der wetsidee.

Kuyper heeft helder ingezien en duidelijk uitgesproken, dat dit karakteristieke aan de gangbare wijsbegeerte ten eenenmale ontbreekt.

We lezen in De Gemeene Gratie, III, 10:

„De HEERE is ons in het diepst onzer zieleworsteling als de Heilige verschenen. Juist dit is het verschil tusschen de wijsgeerige souvereiniteit, die er altijd op uit is om het heelal onder één hoofd saam te vatten, en de gereformeerde belijdenis, die uit de nederlaag van het eigen opstandig hart tot de erkentenis van Gods almogendheid opklimt. Voor den gereformeerde daagt het licht in Pniël. En bij dat Pniël is zijn eigen nederlaag niet alleen de erkentenis van zijn eigen schuld en ellende, maar tevens de erkentenis van de souvereine heiligheid zijns Gods. Daar weet de wijsgeer niets van, maar dit is voor den gereformeerde het een en het al."

Het is sterk, maar niet *te* sterk uitgedrukt: „Daar weet de wijsgeer niets van, maar dit is voor den gereformeerde het een en het al."

Hier wordt een absolute tegenstelling gemaakt tusschen „den wijsgeer" en „den gereformeerde".

Wie ook maar iets van Kuyper's bedoeling verstaan heeft, die weet, dat het hem nimmer in de gedachte gekomen kan zijn om te zeggen, dat de wijsbegeerte als zoodanig en in zichzelf antichristelijk ware. Hij zou daarmede gezegd hebben, dat heel een terrein van menschelijke wetenschappelijke werkzaamheid zóó radicaal door den satan zou zijn veroverd, dat aan herovering in eeuwigheid niet meer gedacht kon worden. Hij zou daarmede de universaliteit der religie kortweg hebben geloochend. En hij zou juist het werk, waaruit de bovenaangehaalde regelen genomen zijn, „De Gemeene Gratie", nimmer hebben geschreven.

De strekking van Kuyper's betoog in quaestie is natuurlijk deze: zal er ooit sprake zijn van een Calvinistische wijsbegeerte, dan dient deze volstrekt antithetisch te staan tegenover de gangbare.

Dan verhoudt zich de Calvinisische wijsbegeerte tot de gangbare als de haar onzelfgenoegzaamheid belijdende tot de zich souverein wanende.

Dan leeft de Calvinistische wijsbegeerte slechts bij, en leeft zij slechts van: de erkenning van de volstrekte souvereiniteit Gods.

Maar dan is de wijsbegeerte der wetsidee ook niets anders dan de doortrekking van de door Kuyper aangegeven lijn.

Samenvattend kunnen we dus constateeren, dat de wijsbegeerte der wetsidee in haar grondconceptie geheel overeenstemt met die van Kuyper, waar zij:

a. de souvereiniteit Gods belijdt als den „bodem aller vragen";

b. de antithese tusschen het afvallig leven en dat uit de wedergeboorte op alle terrein poneert;

c. het hart als aangrijpingspunt der wedergeboorte en diensvolgens als centrum der menschelijke natuur aanmerkt;

d. den Christus eert als den religieuzen wortel van het herstelde leven;

e. de religie in haar alles-omvattend karakter en het geloof in zijn leiding gevende taak erkent;

f. de „wijsgeerige souvereiniteit" der gangbare philosophieën principieel verwerpt;

g. de souvereiniteit in eigen kring als criterium aanvaardt voor de verhouding der verschillende levenssferen.

Zoo staat de Calvinistische wijsbegeerte der wetsidee als uiting van echt Calvinistisch leven in de wereld van onzen tijd.

Ze staat daar als een radicaal getuigenis tegen onzen tijd, zooals alle bewust Christendom tegen den geest der eeuw getuigt.

Ze wordt niet verstaan door wie niet buigen wil voor de Schrift. En wordt soms niet goed verstaan door geestverwanten, zooals ook het werk van Kuyper in zijn tijd wel ongegronde critiek van medestanders ontmoette.

Ze is werkzaam op het terrein der wetenschap, als niet-vakwetenschappelijke wetenschap, die antwoorden zoekt op de eerste vragen.

Ze heeft ook beteekenis voor het practisch leven, als die wetenschap, die met de voor haar geldende methode rekenschap moet afleggen van de gronden der, op de practijk ingestelde, levens- en wereldbeschouwing.

Daarmee deelt ze in heel den strijd, waartoe de Christenheid op aarde geroepen is.

In den strijd op wetenschappelijk terrein, daar de christelijke wetenschap immers niet losstaat van de humanistische, maar daarmede in strijd op leven en dood verwikkeld is krachtens de antithese.

In den strijd op het terrein der wereldbeschouwingen, in wier uitgangspunten immers dezelfde antithese ligt.

In den strijd op practisch terrein, politiek, kerkelijk, maatschappelijk, waar steeds beginsel tegenover beginsel staat, beginselen welker uitgangspunten deze wijsbegeerte onderzoekt, en welker onderstellingen zij blootlegt.

In den strijd niet alleen *tegen,* maar ook *vóór:* voor een eigen christelijke wetenschap, en staatkunde, kortom voor een eigen christelijke cultuurontplooiïng, en daarin ten slotte voor de openbaring van Gods Koninkrijk te midden van een wereld die in het booze ligt.

Een onoverzienbare taak, die slechts een dwaas zou kunnen ondernemen in betrouwen op eigen denkkracht.

Maar een taak, die vòl is van zin, nu het aanvatten ervan enkel en alleen is een gevolg geven aan de roepstem van Hem, die Zijn kracht in onze zwakheid volbrengt.

DIE CALVINISME EN DIE LEER VAN DIE WETSKRINGE

deur Prof. Dr. H. G. STOKER (Potchefstroom).

---

a. Die plek van die Wetskringleer in 'n Calvinistiese Wysbegeerte.

Christelike Vakwetenskap, Calvinistiese Wysbegeerte en Gereformeerde Teologie behoort aan die een kant skerp en duidelik onderskei te word, en behoort aan die ander kant in intensiewe, vrye wisselwerking met mekaar te staan. Hulle ondersoek die waarhede aangaande God en Sy verwesenliking van Sy raadsplan, aangaande die samehang en totaliteit van die kosmos, en aangaande die besonderheid van elk van die besondere groepe van saamhorige, binne-kosmiese verskynsels, respektiewelik. Waar God Skepper en Wetgewer van die kosmos is, sal die wysbegeerte met behulp van die teologie sy grondbegrippe moet vorm. Waar die kosmiese samehang die besondere binne-kosmiese verskynsel-groepe bind, sal elke besondere vakwetenskap (fisika, biologie, sielkunde, geskiedenis, opvoedkunde, ens.) sy grondbegrippe met behulp van die wysbegeerte moet vorm.

Die leer van die Argimedespunt moet die diepste fondament, die eerste grondbegrip van 'n Calvinistiese Wysbegeerte blootlê. Hierdie leer onderskei God en kosmos, en bepaal wat die taak van die wysbegeerte is in onderskeid van die van die teologie. Dit verbied die wysbegeerte om oor God te spekuleer en ken aan die wysbegeerte die taak

toe om daardie onselfgenoegsame totaliteit, wat ons kosmos of skepping noem, in sy samehang te bestudeer. Dit gee 'n unieke kyk op die kosmos, en dit openbaar sy diepste sin. Dit vorm dié hoofsleutel vir 'n wysgerige verstaan van die kosmos. Dat in Calvinistiese kringe nie volle eensgesindheid heers oor wat die Argimedespunt is, wat God en kosmos onderskei nie, dat enkele die Openbaringsidee, ander die Wetsidee en weer ander die Skeppingsidee as Argimedespunt wens te sien, hoef geen verwondering te baar nie, en nog minder te ontstem. Want hierdie drie ideë sluit mekaar geensins uit nie, is elkeen eg-Calvinisties, terwyl bowedien voorstanders van die een idee in hierdie idee die ander twee wil insluit. So'n meningsverskil in eie kring beskou ek vrugbaar, maar dit toon ook aan, dat ons Gereformeerde Teoloë en Calvinistiese Wysgere nog nie dié punt van samewerking bereik het nie, wat sal *moet* kom.

Die volgende grondleer van 'n Calvinistiese wysbegeerte is die van die kosmiese dimensies. Daar is onderskeidinge wat van partikuliere aard is, bv. die verskil tussen 'n getal en die sedelike, of tussen 'n familie en 'n universiteit. Daar bestaan egter ook onderskeidinge, wat universeel is, en nie beperk is tot een of ander deel van die kosmos nie, maar die hele kosmos deurtrek. Sulke universele onderskeidinge noem ons kosmiese dimensies. Die hele kosmos kan gesien word as 'n opeenvolging van gebeurtenisse. Die hele kosmos kan gesien word as 'n ryk van indiwidue, van indiwidualiteitsstrukture. Die hele kosmos kan gesien word as 'n gebou van wetskringe of modaliteite. Hier het ons al drie universele, oorspronklike onderskeidinge in die kosmos, d.w.s. kosmiese dimensies, nl. die van gebeurtenisse, die van indiwidualiteitsstrukture en die van wetskringe of modaliteite. Daar sou meer kan wees. Dit is besonder moontlik dat ons tyd (kosmiese tyd) as 'n kosmiese dimensie moet opvat.

Miskien sal dit later blyk dat waardeverhoudinge en doelbepaaldheid ook as kosmiese dimensies opgevat sal moet word. Is trouens die abnormalisme van die kosmos ook nie universeel nie? Hier is nog groot terreine oop vir ernstige navorsing. Die leer van kosmiese dimensies sal moet ondersoek, hoeveel dimensies daar is, wat hulle is, wat hulle onderlinge verhouding is, en wat hul verhouding tot die Argimedespunt is.

Binne elk van hierdie universele probleemstellinge is dan verder gegee die meer spesiale, bv. verhouding tussen getal en ruimte, of tussen die psigiese en die logiese in die wetskringleer, die verhouding tussen verskillende indiwidualiteitstipes in die leer van indiwidualiteitsstrukture, die leer van kousaliteit in die leer van gebeurtenisse, die van die plek van die mens in die kosmos, ens.

Ons tema, die wetskringleer, behandel dus maar een van die verskillende universele probleme in ons wysbegeerte. Van hierdie tema kan ek net enkele hooftrekke behandel.

b. Die onselfgenoegsame oorspronklikheid van die wetskring.

Die leer van wetskringe onderskei 'n groot aantal van wetskringe of modaliteite; dit handhaaf dat elke wetskring oorspronklik is, maar onselfgenoegsaam. Hierdie begrip van „onselfgenoegsame oorspronklikheid" bevat vir ons Calvinistiese denke geen self-teëspraak nie, maar bevat vir die immanensie-filosofie wel 'n contradictio in terminis.

Wat verstaan ons onder 'n wetskring? Dit is 'n besondere groep van verskynsels saamgebind deur 'n selfde soort grondwet. Daar sal dan soveel wetskringe wees, as wat daar besondere soorte van grondwette onderskei kan word. Die grondwet wat die getalle beheers is 'n ander wet as die wat die sedelike verskynsels beheers, en beide verskil weer van

die grondwet van taalkundige (linguistiese) verskynsels. Van al hierdie weer is die grondwet van die logiese onderskeie. Daar bestaan só 'n groot aantal wetskringe, elk met sy eie grondwet. Proff. Vollenhoven en Dooyeweerd noem 'n wetskring ook wel 'n modaliteit, en ook wel 'n sin-sy van die kosmos. Die grondwet, wat die oorspronklike karakter van 'n wetskring openbaar, noem hulle die sinskern van die wetskring. Aan hierdie grondwet of sinskern is alle betrokke kringsverskynsels onderworpe (subjek), of in ander woorde, hierdie sinskern kwalifiseer die kringsverskynsels. Proff. Vollenhoven en Dooyeweerd onderskei die volgende veertien wetskringe met hul (in hakies gegewe) sinskerne:

1. die van die getal (diskrete kwantiteit);
2. die van die ruimte (kontinue uitgebreidheid);
3. die van beweging (plaasverandering);
4. die van die biotiese verskynsels (die organiese funksie);
5. die van die psigiese verskynsels (gevoelige bewussynsfunksie);
6. die van die logiese (die analitiese funksie);
7. die van die geskiedenis (beskawingsontwikkeling);
8. die van die taal (simboliese betekening);
9. die van die sosiale verskynsels (van omgang en verkeer);
10. die van die ekonomiese verskynsels (waardes-vereffende spare);
11. die van die estetiese verskynsels (skone harmonie);
12. die van die verskynsels van reg (vergelding);
13. die van die sedelike (liefdesgesindheid);
14. die van die pistiese of geloofsverskynsels (religieuse geloof, vastigheid van vertroue).

Daar bestaan dus 'n groot aantal wetskringe. Of die aantal tot die genoemde veertien beperk moet bly, of daar

meer sou kan wees, of selfs miskien minder, bv. deurdat een van die wetskringe (sê maar bv. die historiese) beter in die lig van 'n ander kosmiese dimensie (bv. die van gebeurtenisse) verstaanbaar sou wees, verder of die sinskerne van die wetskringe raak gevat is, dit moet deur ernstige ná-vorsing en deur-vorsing van wat tot dusver gelewer is, ondersoek word. Maar al sou daar in verskillende besonderhede veranderinge kan kom, sulke veranderinge verander nie die grondstruktuur van die wetskringleer, hierdie gebou as 'n geheel beskou, nie.

Van hierdie wetskringe is elkeen *oorspronklik*.

In negatiewe sin beteken dit dat 'n verskynsel van een kring nie verklaar kan word nie deur die grondwet van 'n ander kring, — of in ander woorde dat een kring nie herleibaar is tot, of ondergesteld is aan, 'n ander kring nie. Die sedelike mag nie as getal opgevat word nie, en ook nie as ruimte, maar dit mag ook nie opgelos word in historiese, of psigiese of logiese verskynsels nie. Elke wetskring is oorspronklik en onvervangbaar deur 'n ander wetskring. Geen enkele wetskring kan die grondwet van 'n ander wetskring verklaar nie. Geen enkele wetskring mag met sy grondwet oor 'n ander wetskring heers nie.

In positiewe sin beteken die oorspronklikheid van elke wetskring, dat dit 'n unieke eieaard, 'n besondere eiesoortige kwaliteit, 'n wetsoort van sy eie het, waarin al sy verskynsels hulle vrye bestaansmoontlikheid en kosmiese verklaringsgrond vind. Hierdie unieke eieaard word gekenmerk deur die grondwet, wat soeverein oor al die verskynsels binne die kring heers. M.a.w. elke kring het sy eie souvereiniteit, gedra en gewaarborg deur sy grondkarakter of sinskern.

Van hierdie wetskringe is elkeen *onselfgenoegsaam*.

Elke wetskring is onselfgenoegsaam in die eerste plek

teenoor God. Sy oorspronklikheid is slegs binnekosmies. Sy oorspronklikheid, d.w.s. sy unieke eieaard of kringsoevereiniteit het dit nie uit homself nie, maar het dit van God ontvang, Wat alleen selfgenoegsaam, absoluut soeverein is. God is die selfgenoegsame verklaringsgrond van die kosmiese oorspronklikheid van die wetskring. So rus die kosmies-immanente, maar onselfgenoegsame oorspronklikheid van die wetskring in die transsendente of buitekosmiese, selfgenoegsame Oorsprong van alle dinge, in God, Skepper van hemel en aarde, Gewer van die wet aan die wetskring. Sonder God is die wetskring onverstaanbaar en onbestaanbaar.

Maar elke wetskring is ook onselfgenoegsaam teenoor die ander wetskringe. Want die wetskringe, hoe kosmies oorspronklik elk ook mag wees, hang saam. In elke wetskring vind ons, nieteenstaande sy oorspronklikheid, tog heenwysinge (antisipasies en retrosipasies) na al die ander kringe, waardeur elke kring al die ander veronderstel. Dit word deur die later te bespreke beginsel van universaliteit in eie kring aangedui. Kragtens hierdie prinsipe het elke wetskring 'n kring-immanente verband met al die ander kringe. Elke wetskring is só aangewys op die samehang met al die ander, en kan alleen in universele samehang met al die ander bestaan. Geen wetskring kan op homself alleen bestaan nie, maar is saamgeweef met al die ander wetskringe tot 'n kosmiese totaliteit. Verder leer die wetskringleer, dat die wetskringe op mekaar gebou is, in die sin dat hulle 'n rangorde vorm, en die hoëre kring in die rangorde die laere kring veronderstel: Hierdie rangorde-beginsel (saam met die beginsels van patentisering en aktualisering) is ook 'n verband wat die binne-kosmiese onselfgenoegsaamheid van die wetskring openbaar. Ten slotte bied die ander kosmiese dimensies (soos die van

indiwidualiteitstrukture, gebeurtenisse, kosmiese tyd, ens.) ook binne-kosmiese verbande, wat die onselfgenoegsaamheid van die wetskringe aantoon.

Elke wetskring is *oorspronklik,* in negatiewe en in positiewe sin. Elke wetskring is *onselfgenoegsaam,* teenoor God en teenoor die ander wetskringe.

Die uniek-Calvinistiese karakter van die wetskringleer kom nie alleen daarin uit, dat dit die algenoegsaamheid van 'n kosmies-transsendente God, asook Sy absolute soewereiniteit oor alles, wat Hy geskape het, vooropstel nie, maar ook verder daarin, dat op grond van hierdie vooropstelling die wetskringe tegelyk as oorspronkelik *en* as onselfgenoegsaam beskou moet word. Want hierdie begrip „onselfgenoegsame oorspronklikheid" bevat 'n selfkontradiksie vir elkeen, wat die genoemde vooropstellinge loën, of van hulle in sy wysgerige denke geen gebruik maak nie, — maar nie vir hulle wat hierdie vooropstellinge aanvaar nie.

Diegene, wat geen rekening hou met die genoemde vooropstellinge, of hulle verwerp, noem ons immanensie-wysgere. Hulle meen, negatief, dat dit moontlik is om wysgerig die waarheid te bemagtig sonder gebruik te maak van die lig wat Christus en Gods Woord op die kosmos werp. Nou veronderstel alle wysbegeerte 'n *denke* oor die *kosmos.* Uitgaande van die denke, *kenteoreties* dus, handhaaf die immanensie-wysbegeerte die selfgenoegsaamheid van die wysgerige denke om die kosmos te verklaar en die waarheid te bemagtig. Dit handhaaf dat die denke in homself (immanent, uit eie krag) alles besit, wat nodig is om alle kosmiese verskynsels te verstaan en alle kosmiese probleme op te los. Uitgaande van die kosmos, kosmologies dus, handhaaf die immanensiefilosofie, dat die kosmos sy verklaringsgrond in homself vind, — dat die kosmos, selfgenoegsaam, alle gegewens bevat, wat nodig is om alle kosmiese verskynsels

te verklaar en alle kosmiese probleme op te los. Die kosmos het vir sy verklaring niks buite homself nodig nie. So handhaaf die immanensie-filosofie (implisiet of eksplisiet) die selfgenoegsaamheid van die denke of van die kosmos of van beide saam vir die wysbegeerte.

Nou kan die immanensiewysbegeerte wel onderskeidinge tref, soos bv. die wetskringleer doen tussen die verskillende modaliteite (of wetskringe, of synslae, of sfere), maar omdat dit geen transsendente verklaringsgrond ken nie, moet dit al sulke binne-kosmiese onderskeidinge terugvoer tot één, wat dit as selfgenoegsaam beskou; en hierdie-een word dan as die kosmies-oorspronklike aangedui. Die ander modaliteite wat deur hierdie-een gedra word, is dus hiervolgens nie waarlik oorspronklik nie.

Of anders gestel, die begrip van „onselfgenoegsame oorspronklikheid" is vir die immanensie-wysbegeerte 'n selfteëspraak; dit bevat hiervolgens 'n contradictio in terminis. 'n Wetskring (of modaliteit) is (kosmologies of kenteoreties) waarlik kosmies-immanent *oorspronklik,* maar dan kan dit vir die immanensie-wysgeer tog nie onselfgenoegsaam wees nie, maar moet dit selfgenoegsaam wees. Dit moet so wees kragtens die prinsipe van die immanensie-wysbegeerte dat die kosmos uit homself (resp. uit die wysgerige denke) verklaar moet word. Waar die immanensie-filosofie die *onselfgenoegsaamheid* van 'n wetskring aanvaar, kan dit, kragtens dieselfde grondbeginsel, nie die oorspronklikheid van so'n wetskring handhaaf nie, en moet dit so'n wetskring herlei tot iets kosmies anders, wat dan wel as oorspronklik aanvaar word. So is op die standpunt van die immanensie-wysbegeerte die begrip van „onselfgenoegsame oorspronklikheid" 'n selfteëspraak.

Op grond hiervan sal die immanensie-wysgeer een wetskring kan bevoorreg en as oorspronklik èn selfgenoegsaam

beskou. Waar o.i. God alleen selfgenoegsaam is, word hierdie wetskring dan verabsoluteer en (teoreties) vergoddelik, verafgood. So ontstaan die meeste „-ismes" (logisisme, etisisme, vitalisme, historisisme, psigologisisme, meganisme, ens.) in die immanensie-filosofie.

'n Immanensie-wysgeer sou ook twee of meer wetskringe as oorspronklik kan beskou; maar dan moet hy elk van hulle as selfgenoegsaam beskou. So verval hy dàn in 'n veel-wêrelde-leer, in 'n polikosmologie, en dus ook in 'n (teoretiese) veel-gode-leer. Hiermee word die eenheid van die waarheid (asook van die wetenskap, van die wysbegeerte, van die kosmos) prysgegee.

Hierdie gebrek sou hy weer kan probeer oorwen deur selfkontradiksie tot die wese van die kosmos en van die denke te verhef, *a.* hetsy deur die kontradiksies in 'n logiese of kosmologiese ontwikkelingsproses mekaar weer te laat ophef, soos bv. Hegel probeer te doen, *b.* hetsy deur die verskillende oorspronklike en selfgenoegsame modaliteite deur 'n irrasionele, dinamiese beginsel te laat verbind, soos bv. die holisme met die beginsel van kreatiewe evolusie doen, *c.* hetsy deur agter hierdie veelheid van oorspronklike, maar selfgenoegsame modaliteite 'n irrasionele eenheid te aanvaar, soos die identiteitsfilosofie dit doen. Maar in al hierdie voorbeelde word die logiese samehang van die waarheid geweld aangedoen en die anti-logiese beginsels verheerlik.

Omdat die immanensie-wysgeer nie die „onselfgenoegsame, maar oorspronklike" karakter van elk van die wetskringe kan aanvaar nie, en hierin 'n selfteëspraak sien, moet hy dus of die oorspronklike karakter van alle, behalwe een, wetskring verloën, of die eenheid van die waarheid prysgee, of selfteëspraak tot wese van die werklikheid (en van die denke) maak en in irrasionalisme verval.

Die wetskringleer is in sy volle konsekwensies en implikasies alleen moontlik in 'n transsendensie-filosofie. Hier kan die onselfgenoegsame oorspronklikheid van elke wetskring naas die eenheid van die waarheid en die logiese samehang daarvan aanvaar word.

Die Calvinistiese Wysbegeerte is transsendensie-filosofie, en handhaaf *kenteoreties* dat die denke prinsipiëel en wesenlik onselfgenoegsaam is, en uit homself alleen onbevoeg om die kosmos te verklaar en die waarheid te bemagtig. Die denke is wetsgebonde, wortel in die „hart", die kern van die menslike persoonlikheid, wat ook wetsgebonde en teenoor God onselfgenoegsaam is, en wat sy laaste verklaringsgrond vind in God, wat transsedent bo hom aan hom en aan sy denke hul eieaard, hul wette, gegee het. Die mens om tot waarheid te kom, het nodig, dat sy denke Christus dien en gelowig die lig van Gods Woord, wat van transsendente oorsprong is, sal volg, en dat hy in geloof sal aanvaar alle waarheid wat sy denke te bowe gaan. *Kosmologies* handhaaf hierdie wysbegeerte dat die kosmos onselfgenoegsaam is, en sy laaste verklaringsgrond nie immanent in homself vind nie, maar alleen in God, Skepper van hemel en aarde. Dit handhaaf dat baie kosmies-immanente verskynsels nie uit die kosmos nie, maar alleen uit God verstaanbaar en bestaanbaar is. Die wonders, die oorsprong van die mens, die oorsprong van elke oer-soort, van elke oorspronklike wetskring, van elke wesensverskil, van alle modaliteitsverskille, van alle egte kosmies-immanente diskontinuïteite is nie uit die kosmos verklaarbaar nie, en vereis as verklaring die kosmies-transsendente wil van God.

As ons eenmaal „in U lig" leer aanvaar het, dat God, Wat alleen selfgenoegsaam is, kosmies-immanente oorspronklikhede in onderlinge samehang geskape het, wat almal hul bestaansreg vind in die verheerliking Gods, dan

is daar vir ons in die „onselfgenoegsame, oorspronklike karakter" van elke wetskring geen contradictio in terminis opgesluit nie, en kan ons dit aanvaar sonder om die eenheid van die waarheid of die logiese samehang van die kosmos en van die denke geweld aan te doen.

c. Logiese en Kosmiese Valstrikke.

Die verskeidenheid in en van die kosmos is so groot, dat die gevaar van verdwaling daarin nie denkbeeldig is nie. Vir hom, wat in sy denke die transsendente waarheidslig van Gods Woord op hierdie (logiese en kosmiese) verskeidenheid verwerp, of wat dit nie nodig ag om met hierdie Goddelike lig rekening te hou nie, — vir hom word hierdie (logiese en kosmiese) verskeidenheid 'n „bose" netwerk van valstrikke. Vir hom lei die verskeidenheid tot valse probleemstellinge en word só die grond vir al die valse teëstellinge in die wysgerige teorieë. Intussen loop ons, Christusbelyders, hetsy uit traagheid van denke, hetsy uit onvermoë om van Gods Woord die regte gebruik te maak, hetsy om ander redes, die gevaar om agter die immanensie-wysgere aan te stap en in dieselfde valstrikke verwikkel te raak as hulle. Aan die ander kant is op grond van die sondige natuur ook van ons, Christene, ons gebruik van die transsendente lig geen sertifikaat vir die onfeilbaarheid van ons eie wysgerige analises nie. Alleen die suiwere en juiste gebruik van die transsendensie-lig op die kosmos sal ons vir valstrikke en valse probleemstellinge behoed; maar hiermee is nog nie uitgemaak, wat in elke gegewe probleemstelling die juiste gebruik is nie. Ernstige en biddende arbeid en samewerking van Calvinistiese denkers is hier nodig. Die verwerping of op-sy-sitting van hierdie lig, egter, lei in elke geval tot valstrikke en valse

probleemstellinge. Dit moet met enkele voorbeelde aangetoon word.

Christus het sy vryheid gesoek in die gehoorsaamheid aan Sy vader — in die vervulling van die wet. Die moontlikheid om die wet te kan vervul, om jou kosmiese bestemming te kan vervul, is 'n kosbare genadegawe Gods, iets heerlik positiefs. In hierdie voorreg moet die wese van vryheid gesoek word. So was die keuse van Adam 'n keuse tussen die moontlikheid om die wet te vervul en die moontlikheid om die wet te oortree, m.a.w. tussen vryheid en onvryheid. Ons soek dikwels in navolging van die immanensie-wysbegeerte ons vryheid in die moontlikheid om die wet te oortree. Maar dit is nie die lig van die H. Skrif nie. In die soeke na vryheid in die moontlikheid van wetsoortreding beland ons in valstrikke. As 'n mens die wet kan oortree, is hy vry; indien nie, dan onvry — dit is die valse probleemstelling, die valstrik waarin ons vasval. In antwoord op hierdie valse probleemstelling ontstaan dan die valse teëstelling van determinisme-indeterminisme met hul valse sintese van self-determinisme. As U egter vryheid soek in die moontlikheid van wetsvervulling, in die wonderlike gawe van God om gehoorsaam aan Hom te kan wees, dan verval die valse probleemstelling en verdwyn die valstrik, en daarmee word die valse teëstellinge van determinisme, indeterminisme, self-determinisme sinloos. (Selfs die Christelike teologieë het die valstrik dikwels nie ontduik nie, waar hulle Gods vryheid en die van die mens teenmekaar probeer uitspeel het. Soek U die menslike vryheid in die moontlikheid om die wet te vervul, dan bots die vryheid van mens en God nie meer nie, terwyl wetsoortreding die mens oorlewer aan die slawerny van sy luste en van sy onkunde, van die sonde, — wat ook nie bots met die vryheid Gods nie). Wetsvervulling, roepings-

vervulling maak die mens natuur-beheerser, koning oor homself en oor die aarde — menslik vry. Vryheid moet transsendent, Gode-verankerd, gesien word as roepingsvervulling; en dan harmoniëer die hoogste vryheid van elke mens met die hoogste vryheid van elke ander, en almal saam met die al-vryheid Gods. Word vryheid egter gesoek in die moontlikheid om die wet te oortree, om Gode-gelyk te wees, dan bots die vryheid van mens én mens, asook van mens én God.

By die vryheidsprobleem het ek stilgestaan om te laat sien hoe die nie-gebruik van die lig van Gods openbaring orals valstrikke laat ontstaan, terwyl die juiste gebruik daarvan hulle verwyder.

As die immanensie-wysgeer gees en stof onderskei, is dit vir hom 'n valstrik wat lei tot die valse teëstelling van materialisme, idealisme en hul valse sintese in 'n valse dualisme. Wil hy lewe en stof onderskei, dan bevat ook hierdie onderskeiding weer vir hom 'n valstrik, wat hom in die valse teëstellinge van meganisme-vitalisme met hul valse sintese, holisme, laat beland. Met elke stap trap die immanensie-wysgeer in 'n valstrik en ontwikkel hy valse probleemstellinge, insover hy die gerigtheid van die (logiese en kosmiese) verskeidenheid op God nie sien nie. Dit beteken nie dat elke detaille-onderskeid, op immanensiestandpunt gevat, verkeerd gesien is nie. Elke stelsel van die immanensie-wysbegeerte het 'n brokstuk van die waarheid gegryp. Maar die immanensie-wysgeer sien hierdie brokstuk-waarheid nie in die eenheidslig van die transsendente waarheid nie, waardeur hierdieselfde brokstuk-waarheid vir hom tot 'n valstrik word, en hom verlei om hierdie brokstuk-waarheid universeel, grondleggend en selfgenoegsaam te beskou. Hom ontbreek só die rigting op die waarheid as eenheid, sodat hy in die kosmies-immanent grypbare

brokstukke van waarheid verdwaal, en die verskeidenheid hom sò tot 'n val word. Die immanensie-wysbegeerte raak verstrooid in die kosmiese verskeidenheid (Dooyeweerd). Die saamvatting van die verskeidenheid, die konsentrasie van die verstrooide is alleen in die gerigtheid daarvan op God moontlik. So gee die transsendensie-lig rigting en leiding aan ons denke, en behoed dit ons vir valstrikke.

Die (logiese en kosmiese) verskeidenheid heet die transsendensie-wysbegeerte welkom. Want dit openbaar die wonderlike rykdom en grandieuse luukse van Gods skeppingswil. Vir die immanensie-wysbegeerte is hierdieselfde verskeidenheid een netwerk van valstrikke, wat die immanensie-wysgeer in verwarring bring. Elke valstrik verstrik hom in 'n antinomie; en hoe meer hy hom met die hulpmiddels van die immanensie-filosofie uit hierdie antinomieë probeer loswikkel, hoe meer hy daarin verwikkeld raak.

Waar die kosmiese verskeidenheid as kosmiese teenstrydigheid gesien word, ontstaan antinomieë. Antinomieë is teenstrydige denk-stellinge, elk waarvan deur oortuigende gronde gestaaf kan word. Hierdie teenstrydigheid ontstaan daar waar onderskeie brokstuk-waarhede tot selfgenoegsame (en dus teenstrydige) waarhede verhef word, o.a. dus waar wetskringe verwar word. 'n Antinomie is 'n logiese formulering van 'n kosmies-immanente valstrik.

Elke volk vorm en ontwikkel sy eie sedewet; die sedewet geld vir alle volke. Hierdie twee stellinge is elk opsigself verdedigbaar, die een met historiese argumente, die ander met argumente uit die wetskring van die sedelike; die sedelike in sy historiese formulering is gebonde aan die wet van die historiese kring, terwyl die sedelike in eie kring soeverein is. Die twee stellinge bots dus nie. Maar as U die twee wetskringe van die historiese en die sedelike gaan verwar

en as één wetskring gaan opvat, dan bots die twee stellinge wel, en het U 'n antinomie. As ek die meganiese (bewegings-) en die organiese (biotiese) kringe verwar en as een opvat, kan ek tegelyk bewys, dat die organiese lewe meganies en dat dit nie meganies is nie; die argumente vir die eerste stelling neem ek uit die wetskring van beweging, die argumente vir die tweede stelling neem ek uit die wetskring van die organiese lewe. Solank ons nie tussen die twee wetskringe onderskei nie, het ons 'n antinomie. Hoe groter die oorspronklike verskeidenheid van die kosmos is, hoe meer daar verwarringe en antinomieë moontlik is.

Wetskringe onderskei ons intuïtief. Onmiddellik en self-evident onderskei U getal en sedelikheid of ruimte en geloof. Naas hierdie intuïtiewe onderskeiding van wetskringe, het ons 'n tweede wyse van onderskeiding gebaseer op die ontwaring en ontwarring van antinomieë. As antinomieë ontstaan deur verwarring van wetskringe, dan is elke egte antinomie 'n aanduiding daarvan, dat ons twee wetskringe moet onderskei, waar ons gemeen het dat daar slegs een was. Noukeurige studie van die karakter van die botsende stellinge en van die argumente vir elk, moet ons dan leer sien hoe ons die twee wetskringe moet onderskei, en watter plek elk van hulle in die gebou van die wetskringe moet inneem. Hierdie uitweg uit die antinomie veronderstel dat elke wetskring oorspronklik, maar onselfgenoegsaam is, m.a.w. dit is 'n uitweg, wat konsekwent alleen deur die transsendensie-wysbegeerte gevolg kan word. Dit is die wyse hoe die Calvinis hom moet bevry van die valstrikke, waarin hy saam met die immanensie-wysgeer onverhoeds te lande gekom het.

God het geen kosmos met teenstrydige wette geskape nie. Antinomieë kan die Calvinistiese wysgeer nie aanvaar

nie. Hy handhaaf die principium exclusae antinomiae. Hierop baseer hy die logiese principum contradictionis. Die antinomieë-kritiek is in die eerste plaas 'n vorm van self-kritiek vir die Calvinisties wysgerige denke. Maar in die tweede plaas gee hierdie kritiek 'n sterk middel in die hand van die transsendensie-wysgeer om die immanensie-wysbegeerte aan te val. Want hierdie metode van kritiek tref die wonde-punt van die immanensie-wysbegeerte, wat, deur te glo in die selfgenoegsaamheid van iets kosmies en van die denke, in kosmiese en logiese valstrikke beland, waaruit sy eie metodes hom nie kan verlos nie en waarvan hy „uit eie krag" nie bevry kan word nie.

Verwant hiermee is gedagtes wat B. Wielenga skerp aangevoel het, toe hy gestel het: „In zijn wereld- en levensbeschouwing zoekt het Calvinisme de handhaving van het evenwicht tusschen de saamhoorige tegendeelen: verborgenheid en openbaring, transcendentie en immanentie, verstandelijkheid en mystiek, geest en stof, het hemelsche en het aardsche, wereldvlucht en cultuur..... In het vasthouden aan deze contra-polaire verhoudingen lag de waarborg van den vooruitgang en van de vruchtbaarheid van het Calvinisme op elk levensgebied, ook op het terrein van de cultuur."[1]) Hierdie „saamhoorige tegendeelen" of „contra-polaire verhoudingen" kan met baie ander vermeerder word, w.o. eenheid en veelheid, denke en werklikheid, kontinuïteit en diskontinuïteit, ontwikkeling en konstantheid, indiwidualiteit en universaliteit, afhanklikheid en vryheid, ens. Al hierdie onderskeidinge, alle verskeidenheid, word gewaarborg deur die principium exclusae antinomiae, — en elke miskenning van hierdie onderskeidinge en van die verskeidene lei tot antinomieë en valstrikke.

[1]) Aangehaal deur H. H. Meeter in: „The fundamental Principles of Calvinism", 1930, bl. 109.

Die mees fundamentele antinomie vir die immanensie-wysgeer is geleë in die nie-onderskeiding van God en kosmos, waardeur hy die onselfgenoegsame oorspronklikheid van a. die kosmos, b. die kosmiese dimensies, en c. die in die kosmiese dimensies gegewe fundamentele onderskeidinge (soos i. van die wetskring, ii. van die indiwidualiteitstrukture, iii. van oorsaaklikheid, iv. van die tydsorde) as 'n selfkontradiksie moet opvat.

Hieruit volg 'n tweede fundamentele antinomie vir die immanensie-wysgeer. Hy moet iets besonders, iets partikuliers gaan verhef tot die algemene, die universele, terwyl elke kosmiese dimensie en elke wetskring tegelyk partikuliere en universele momente bevat. Hierdie teëstelling behandel die volgende bladsye as die „partikuliere alsydigheid" van die wetskring. „Partikuliere alsydigheid" bevat vir die transsendensie-filosofie geen selfteëspraak nie, maar die immanensie-wysgeer moet t.o.v. elke kosmiese dimensie of wetskring die partikuliere óf die alsydige karakter daarvan ontken. Dit is die tweede fundamentele antinomie.

Waar elke wysgerige stelsel 'n denke oor die kosmos veronderstel, is die derde antinomie op immanensie-wysgerige standpunt gegee in die vraag of hy die selfgenoegsaamheid en alsydigheid van die denke òf van die kosmos (werklikheid, realiteit) moet aanvaar.

Hierdie drie algemene antinomieë, word deur al die spesiale antinomieë veronderstel.

As van die kosmiese verskeidenheid die selfgenoegsaamheid van die mens deur die immanensie-wysgeer op die voorgrond gestel word, dan is in hierdie humanistiese immanensie-filosofie weer die grond-antinomie die tussen die persoonlikheids- en die wetenskaps- (resp. denk-) ideaal. Verder antinomieë vir die humanisme is die tussen die selfgenoegsaamstelling: a. van die mens en dié van die

dier, b. tussen dié van die mens en dié van die lewensbeginsel, en c. tussen dié van die mens en dié van die stof; ens.

Stel die vitalistiese immanensie-wysgeer die lewensbeginsel voorop, dan ontstaan die antinomieë tussen lewe én a. denke (kennis, waarheid, vgl. pragmatisme); of b. gees (goedheid, skoonheid, religie, ens.); of c. bewussyn; of d. stof (vgl. stryd tussen meganiste en vitaliste); ens.

Op die gebied van denk-prosesse ontstaan weer die antinomieë tussen: oordeel en waarneming; begrip (verstand) en idee (rede); begrip (verstand) en sinnelikheid (waarneming) — vgl. die stryd tussen empirisme en rasionalisme vóór Kant.

Spesiale antinomieë, wat die terreine van die denke en van die kosmos kruis (bv. tussen: waarneming en werklikheid; tussen oordeel en kosmies-indiwiduele dinge), is daar ook. Vgl. maar die stryd tussen realisme en idealisme in die Anglo-Amerikaanse wysbegeerte, die Middeleeuse stryd tussen nominalisme en realisme, die stryd tussen Leibniz en Locke oor aangebore ideë, ens.

Die aantal antinomieë is onoorsigtelik. So onmeentlik ryk die deur God gestelde kosmiese verskeidenheid is, so geweldig verward is die netwerk van valstrikke, van moontlike antinomieë in die immanensie-wysbegeerte. Tussen enige twee van die genoemde veertien wetskringe ontstaan vir die immanensie-wysgeer antinomieë; tussen enige besondere verskynsel in die kosmiese dimensie van die wetskringe gegryp en enige besondere verskynsel in 'n ander kosmiese dimensie gegryp, is 'n antinomie moontlik. Antinomieë het nie alleen betrekking op die hoofonderskeidinge in die kosmos nie, hulle kan selfs meer besondere onderskeidinge tref, soos bv. die tussen 'n gegewe visuele gewaarwording en 'n gegewe proses in die visuele sentra van die harsings

(vgl. Parallelisme, Interaksionisme, ens.) Orals waar U iets oorspronkliks as selfgenoegsaam beskou, val U in 'n valstrik vas en worstel U gevolglik met antinomieë.

Hierdie netwerk van valstrikke en antinomieë word vir hom, wat die kosmos „in U lig" sien, 'n wonderlike, grootse en majesteuse harmonie van onderskeidinge, wat algar saam tot die verheerliking van God dien. Vir hierdie stand van sake maak die wetskringleer ons oë oop. Hierdeur ontwikkel dit 'n tipies Calvinistiese insig in die struktuur van ons kosmos en open dit vir ons Calvinistiese wysbegeerte veelbelowende en vrugbare perspektiewe; — dit laat ons sien hoe omvangryk en hoe groots die werk is, wat nog voor ons lê.

d. Die partikuliere alsydigheid van die wetskring.

Daar bestaan verskillende bande en verbande tussen die wetskringe, wat die harmonieuse eenheid van die kosmiese verskeidenheid waarborg. Die eerste hiervan is die rangorde-bou van die wetskringe. Die een wetskring is, nieteenstaande sy oorspronklike eieaard, op 'n ander wetskring gebou; m.a.w. die een wetskring veronderstel in sy eie struktuur 'n ander, waarop hy gebou is. Ruimte veronderstel getal, maar getal, as sodanig, nie die ruimte nie. Die logiese veronderstel die psigiese, mar die psigiese nie die logiese nie. Dit gee ons 'n rangorde van wetskringe, van die laagste, die aritmetiese tot die hoogste, die pistiese of geloofskring.[1]) Elke wetskring, behalwe die onderste, het sy onderbou of substraat. Elke wetskring, behalve die boonste, het sy bobou of superstraat.

Die grondidee van die rangorde van wetskringe is m.i. korrek gegryp. Hieraan sal nie verander word nie, ook al

[1]) Op bl. 76 is die wetskringe in die volgorde van hul rang genoem.

sou later blyk, dat die volgorde hier of daar anders moet wees, of ook al sou dit blyk (waarvoor nou nog geen rede bestaan nie) dat in die hoëre wetskringe die rangorde sig sou vertak, d.w.s. nie blyk ééndimensioneel te wees nie. Ek noem die moontlikhede net om ook hier te laat besef, dat ons nog maar aan die begin van 'n Calvinistiese wysbegeerte staan, en dat hier nog ernstige návorsing en verder-vorsing nodig is.

Ander bande wat die wetskringe saambind is die van die kosmiese tyd en die van ander kosmiese dimensies, insover hulle die wetskringe oorspan en omspan. Tussen hierdie bande en die van die rangorde van wetskringe in het ons 'n unieke kring-immanente verband met alle ander kringe aangedui deur die beginsel van universaliteit in eie kring. Hiérdie band toon aan dat elke wetskring tegelyk partikulier en (kosmies-)alsydig is.

Elke kring, behalwe die laagste, nl. die aritmetiese, bevat „momente" of aanduidinge wat heenwys na die wetskringe, wat sy onderbou vorm, retrosipasies (of „analogieë") genoem.

Elke kring, behalwe die hoogste, nl. die geloofskring, het „momente" of aanduidinge wat heenwys na wetskringe, wat sy bobou vorm, antisipasies genoem.

Hierdie retrosipasies en antisipasies is kring-immanent, onderworpe aan die grondwet van die kring, d.w.s. gekwalifiseer deur die „sinskern" van die kring. Hulle is dus kring-immanente heenwysinge na ander kringe.

Retrosipasies (of „analogieë) is o.a. die volgende:

Estetiese eenheid, ekonomiese eenheid, die logiese oordele van eenheid, veelheid, ens., eenheid en samegesteldheid van taal-sinne, woordgebruik, ens. eenheidsgevoel, ens. is verskynsels in die estetiese, ekonomiese, logiese, linguistiese, en psigiese kringe, ens. wat heenwys na, retrosipeer

op die kring van die getal. Kunsbeweging, historiese beweging, gemoedsbeweging, groeibeweging, ens. in die estetiese historiese, psigiese en biotiese kringe, ens. is verskynsels wat heenwys na, retrosipeer op die wetskring van beweging. Styl is die retrosipasie van die estetiese op die historiese. 'n Driehoek is 'n getalsretrosipasie in die ruimtekring. Die bewegingsbaan is 'n bewegingsretrosipasie op die ruimte.

Antisipasies is o.a. die volgende:

Die getal pi is 'n getal, nie iets ruimteliks nie, maar wys heen na, antisipeer die ruimte. Die differensiaal-getalle antisipeer die bewegingskring. Kunsgevoel, sedelike gevoel, logiese gevoel, regsgevoel, geloofsblydskap, ekonomiese gevoel, taalgevoel, ens. is almal verskynsels in die psigiese kring, wat die estetiese, etiese, logiese, juridiese, pistiese, ekonomiese en linguistiese kringe antisipeer. Bewegingsekonomie (kortste baan in kortste tyd), biotiese ekonomie (lex parsimoniae, uitskakeling van mislukkende handelinge), psigiese ekonomie, logiese (of denk-)ekonomie, taalekonomie, ens. is verskynsels in die bewegings, biotiese, psigiese, logiese en taalkringe, wat die kring van die ekonomiese antisipeer. Die ethos (historiese kring) antisipeer die sedelike. Logiese beheersing antisipeer in die logiese kring die historiese. Goeie trou en sedes (regskring) antisipeer die sin van die moraal.

Hierdie retrosipasies en antisipasies in een of ander kring, weerspieël in hul onderlinge verhouding binne hierdie kring die rangorde van die wetskringe. In die psigiese kring is regsgevoel opgebou op die omgangsgevoel, en laasgenoemde weer op die logiese gevoel. In die logiese kring veronderstel die logiese beheersing die denkekonomie, en laasgenoemde die taalsin.

So weerspieël elke wetskring al die ander. So is in elke wetskring heenwysinge na al die ander. So is elke wetskring

alsydig betrokke op alle ander. Dit noem ons die beginsel van universaliteit in eie kring.

Elke wetskring het sy eie unieke stempel, is kosmies oorspronklik, is soeverein in eie kring. Alle antisipasies en retrosipasies is aan hierdie oorspronklike karakter, grondwet of „sinskern" van die wetskring onderworpe. Die universaliteit van die wetskring is dus kringsgebonde — dit is 'n kring-immanente universaliteit: die *alsydigheid* van die wetskring is dus *partikulier*. Die beginsel van universaliteit in eie kring gee dus formulering aan die partikuliere alsydigheid van die wetskring, net soos die beginsels van soevereiniteit in eie kring formulering gee aan die onselfgenoegsame oorspronklikheid van die wetskring.

Die Calvinisme het steeds beklemtoon die solidariteit van die menslike geslag, asook die solidariteit van die hele skepping. Alles hoort by mekaar. Alles vorm saam een groot harmonieuse eenheid — die skepping Gods. Hierdie kosmiese solidariteitsprinsipe vind in die beginsel van universaliteit in eie kring, d.w.s. in die kringskarakter van partikuliere alsydigheid, 'n besonder pregnante uitdrukking. Want hierin lê opgesluit dat deur die kosmies-alsydige bande, wat elke kring aan al die ander bind, elke kring al die ander veronderstel, en dat geen kring kan bestaan tensy in samehang met al die ander. Dus geen kring kan weggeneem word sonder die ander saam te neem nie. Sonder die getalskring of die psigiese kring, ens., kan die ander kringe nie bestaan nie. As een kring „bederf" word, word almal „bederf". As een kring (en daarmee al die ander) „bederf" is, moet alle kringe saam (dus die kosmos as geheel) herskep word om die bederwing te oorwin, — en die herskepping is alleen van buite af, transsendent, deur God moontlik. Op hierdie wyse kry die Gereformeerd-

teologiese leerstukke van die bedorwe karakter van die kosmos en van die herskepping wysgerige implikasies, wat ons hier net kan noem.

Elke wetskring is partikulier-alsydig. Hierdie begrip van „partikuliere alsydigheid" net soos die van „onselfgenoegsame oorspronklikheid" bevat vir die immanensie-wysgeer 'n selfteëspraak. Vir hom kan iets wat alsydig is nie partikulier wees nie, en iets wat partikulier is nie alsydig nie. Die partikuliere karakter van die wetskring rus o.i. in sy oorspronklike eieaard. Hierdie eieaard sien die immanensie-wysgeer as oorspronklik, maar dan ook as selfgenoegsaam; en hiermee is s.i. wel die alsydigheid maar nie die partikulariteit van die wetskring versoenbaar nie. Sien die immanensie-wysgeer die onselfgenoegsaamheid van die wetskring raak, en verloën hy vervolgens sy oorspronklike karakter, dan kan dit vir hom partikulier wees, maar nie alsydig nie. Waar die immanensie-wysgeer die oorspronklikheid van die wetskring as selfgenoegsaam beskou, moet hy sy partikulariteit as universaliteit opvat, waardeur die alsydigheid van die wetskring „universele eensydigheid" word, iets wat kenmerkend is van al die „-isme"-stelsels in die immanensie-filosofie. Universaliteit en alsydigheid val dus nie saam nie. In ons transsendensie-filosofie, waar ons die onselfgenoegsame oorspronklikheid van elke wetskring raaksien, kan ons sy partikuliere alsydigheid ook erken sonder dat ons hiermee in selfteëspraak beland. (Onder „alsydigheid" verstaan ons steeds „kosmiese alsydigheid.")

Uit die voorgaande het al geblyk, dat die transsendensie-filosofie tot 'n begripsvorming kom, wat aan die immanensie-filosofie heeltemal vreemd is. Die begrippe wat ons wysbegeerte „in U lig" vorm, kan die immanensie-wysbegeerte kragtens sy instelling tot die waarheid nie vorm

nie. Hieruit volg wel nie dat ons geeneen van die begrippe van die immanensie-filosofie sou kan gebruik nie, maar tog wel dat ons geeneen van hierdie begrippe, insover hulle direk bepaal is deur die instelling van die immanensie-wysbegeerte tot die waarheid, mag gebruik nie. Die meeste van sulke begrippe is kenbaar aan hul aanspraak op self-genoegsaamheid en universaliteit, soos: „substansie", „entelegie", „evolusie", „Sinn", „value", „Wesen", „transsendentaal", „elan vital", „libido", ens. Teen die oorname van hierdie woorde, mits die begrippe, wat hulle simbolies beteken, radikaal volgens die beginsels van die transsendensie-filosofie gewysig word, bestaan net die beswaar, dat op dié wyse ons ongemerk ook begripsimplikasies en begripsreste, wat uit die immanensie-filosofie stam, saam met die woorde 'n plek in ons wysbegeerte en in ons teologie inruim. As kinders van ons eeu (en dit geld vir elke eeu) kan ons so moeilik ons ontworstel aan wat geestelike Gemeingut in ons eeu is, en sal elke nageslag kan sien, in hoeverre die voorgeslag hierin geslaag het. Maar die voorgaande maan ons aan tot versigtigheid i.v.m. die oorname van begrippe uit die immanensie-wysbegeerte. Daarenteen egter kan, soos Prof. Dooyeweerd tereg aantoon, in die immanensie-wysbegeerte die volgende begrippe moeilik tot hul reg kom, terwyl in ons wysbegeerte hulle van self tuishoort: logiese beheersing, die harmonie van 'n sisteem, 'n denk-ekonomiese beginsel, logiese menigvuldigheid, sinlike menigvuldigheid, beskawingsgebied, denkbeweging, sedelike gevoel — almal begrippe wat twee kringe verbind en wat alleen kragtens die beginsel van universaliteit in eie kring en dus op grond van die partikuliere alsydigheid van elke kring moontlik is.

Die beide beginsels van soevereiniteit in eie kring en van universaliteit in eie kring leer ons op die gebied van die

wetenskapsleer, dat elke wetenskap, soeverein, 'n eie, oorspronklike gebied het, waaroor geen ander wetenskap mag heers hier nie, dat elke wetenskap egter in sy soevereiniteit onselfgenoegsaam is, die lig van God sowel as die samewerking van alle ander wetenskap nodig het in sy eie belang, wat van partikuliere aard is, maar wat alsydig gebonde is aan die belange van al die ander wetenskappe; dat verder dus geen wetenskap „rein" op homself kan ontwikkel nie, maar dat elke wetenskap in vrye wisselwerking met elke ander wetenskap moet staan, „vry" óm sy „soevereiniteit", en „wisselwerking" óm sy alsydigheid; dat elke wetenskap sy eie ideaal in sy eie oorspronklike gebied moet vind, sodat geen wetenskap „idealer" as 'n ander wetenskap beskou kan word nie en dat dus teologie of filosofie net so'n ideale wetenskap is as wiskunde of natuurkunde; ten slotte dat die eeue-oue stryd tussen godsdiens en wetenskap uiteindelik reduseerbaar is tot botsing van die eis van die wetenskap (as produk van die immanensie-filosofie) dat hy selfgenoegsaam sy eie heil kan uitwerk — met die deur die (Christelike) godsdiens gehandhaafde oortuiging dat God alleen selfgenoegsaam is, en geen wetenskap sonder die lig van Sy Woord, en dus sonder om Christus as koning te erken, die volle waarheid sal kan deelagtig word nie. Daarom eis ons Calviniste vir *elke* wetenskap die erkenning van twee bronne van kennis: die Skriftuur en die natuur, én die harmonieuse samewerking van elke vakwetenskap met die wysbegeerte, en van hierdie almal met die teologie.

Dat die beginsel van universaliteit in eie kring grootse vergesigte open vir intensiewe navorsing sal wel nie betwyfel word nie.

e. Valstrik-bekoring en valstrik-verbystering.

Wie in die kosmos (of in die denke, wat tog ook tot die kosmos behoort) die selfgenoegsame verklaringsgrond van die kosmos (en van die denke) soek, beland in valstrikke, in antinomieë. Van elke valstrik gaan vir hom 'n logies onweerstaanbare bekoring uit, en as hy gevangen word deur die bekoring van twee of meer valstrikke raak hy logies verbysterd, soms in die mate dat hy wysgerig irrasionalis word.

Hierdie valstrik-bekoring en valstrik-verbystering in die geledere van die immanensie-filosofie word duidelik as U nagaan, watter parte die partikulier-alsydige karakter van elke wetskring vir hierdie wysbegeerte speel.

Waar die immanensie-wysgeer 'n brokstuk-waarheid gryp, iets kosmies-oorspronkliks, maar onselfgenoegsaams, daar sien *hy* dit as oorspronklik en selfgenoegsaam kragtens sy immanensie standpunt. Die brokstuk-waarheid glinster vir hom as die hele en volle waarheid. Maar hierdie waarheid getuig vir hom meteen van sy universaliteit, want dit laat hom die hele kosmos oorsien: „al hierdie dinge sal ek U gee, as U my as selfgenoegsaam beskou", roep die valstrik uit. Die valstrik laat hom hier alles, die hele kosmos, oorsien, en wel deur middel van die (partikulier) alsydige karakter van die wetskring. Deur die beginsel van universaliteit in eie kring kan die „selfgenoegsame" oorspronklikheid van die wetskring meteen die skyn van universaliteit verkry. Daarom lyk op die standpunt van die immanensie-wysbegeerte die kringsverabsolutering so aanneemlik.

Wie die wetskring van die logiese verabsoluteer, selfgenoegsaam stel, ontdek geen verskynsel wat hy niet kan verlogiseer nie, omdat in die logiese wetskring alle ander wetskringe deur antisipasies en retrosipasies verteenwoordig is.

Wie die wetskring van die psigiese selfgenoegsaam stel, kan alles as psigies opvat, juis omdat deur dieselfde beginsel van universaliteit in eie kring die psigiese kring-immanente heenwysinge na al die ander kringe het.

Wie biologisties (evolusionisties) die lewenskring verabsoluteer, het kontak met alle ander kringe deur die partikuliere alsydigheid van die verabsoluteerde kring, wat vanself in hierdie verabsolutering sy partikuliere karakter skynbaar prysgee en universeel word.

So is daar geen verskynsel, waarvoor die logisis, die psigomonis, die biologis, die ekonomis, die sosiologis, die historisis ens., nie 'n verklaring in die gees van sy stelsel kan vind nie.

Juis van die alsydige karakter van elke wetskring gaan die unieke bekoring uit wat die selfgenoegsaam-beskoude wetskring so vanselfsprekend universeel laat lyk. In die lig van hierdie verabsolutering lyk dit dan ook absurd om iets anders te glo, as wat hier gesien word.

Maar in hierdie oorgawe aan die valstrik-bekoring word die partikuliere alsydigheid van die wetskring verander in universele eensydigheid, gekenmerk deur die „-isme"-uitgange van die immanensie-stelsels (psigolog-isme, logisisme, vital-isme, moral-isme, ens.) Die partikulariteit van die wetskring rus in sy oorspronklikheid; sy oorspronklikheid word selfgenoegsaamheid en dus 'n verabsolutering van sy eensydigheid tot universaliteit, met behulp van die kringsalsydigheid. So laat die valstrik-bekoring hom in sy valstrik tuisvoel, asof dit die mees vanselfsprekende beskouing is.

Maar sê nou 'n immanensie-wysgeer onderskei skerp en duidelik twee of meer oorspronklike wetskringe in die mate, dat hy die onmoontlikheid insien om hulle tot een oorspronklike wetskring te reduseer, dan moet hy kragtens

sy immanensie-standpunt elk van hulle as selfgenoegsaam beskou, en tegelyk as universeel. Maar twee of meer selfgenoegsame en universele wetskringe verdra mekaar nie, en dit is vir die immanensie-wysgeer verbysterend. Hierom neem vir hom die antinomieë-probleem so'n besonder ernstige karakter aan. Wie sonder die logiese wetskring te wil krenk die eenheid van die waarheid wil handhaaf, terwyl hy twee en meer selfgenoegsame, universele wetskringe moet versoen, vind homself 'n probleem gestel, wat waarlik onoplosbaar is.

Deur die (partikuliere) alsydigheid van 'n wetskring is dit in die immanensie-wysbegeerte moontlik die as selfgenoegsaam beskoude kring universeel die hele kosmos te laat „verklaar". Maar nou is dit juis interessant, dat dit met elke wetskring in dieselfde sin moontlik is. Tereg spreek Prof. Dooyeweerd hier van 'n Goddelike ironie in die ontwikkeling van die immanensie-filosofie, waarin (deur die beginsel van universaliteit in eie kring) elke kringsverabsolutering, elke selfgenoegsaamstelling van 'n kring, net so anneemlik moet lyk as die verabsolutering of selfgenoegsaamstelling van elke ander. Op die immanensiestandpunt is logisisme net so aanneemlik as die psigologisme, of as die vitalisme, of as die historisisme. Gee U eenmaal U geloof in die God van die Skrifte prys, beskou U eenmaal Christus nie meer as Koning op die gebied van die wysbegeerte nie, reken U eenmaal nie meer met die lig wat die Skrif op die kosmos werp nie — dan maak dit geen saak, watter standpunt U kies nie, in watter valstrik U beland nie, watter kosmiese verskynsel U selfgenoegsaam stel nie, watter teoreties-wysgerige afgod U dien nie, want hulle is dan almal ewe aanneemlik, en eweveel in staat om die hele kosmos te „verklaar". As die wysbegeerte „uit eie krag" die waarheid wil bemagtig, soos dit die geval juis

met die immanensie-wysbegeerte is, om so verstrooiïng te voorkom, verdwaal dit juis by gebrek aan die Goddelike lig in die verskeidenheid van die kosmos, en verloor dit sig vanself in 'n Babels-wysgerige verwarring van antinomieë, standpunte, skole en begrippe, waarvan elke standpunt, elke skool net so „aanneemlik" lyk as elke ander. In elk van hierdie botsende skole bekoor die vermeende universaliteit van die verabsoluteerde brokstuk-waarheid in die mate, dat sy verdedigers blind word vir die „aanneemlikheid" van ander standpunte en t.o.v. hul eie standpunt wysgerig hul harte verhard.

Ons moet dit skerp vat. Ons spreek so dikwels van die lig van die Skrif op wysgerige probleemstellinge; ons verwag van mekaar dat elk die wysbegeerte (en die ander wetenskappe) „in U lig" sal beoefen. Hier nou kan ons in die algemeen duidelik aantoon, wat die Skriflig vir die wysbegeerte beteken. Die Skrif werp ook spesiale lig op spesiale probleme van die wysbegeerte, bv. die oorsprong en oorwinning van die kwaad, die status van die mens in die kosmos, ens., maar ons wil ons hier beperk tot die lig, wat die Skrif in die algemeen op ons wysgerige problematologie werp. Dat ek dit alles nie biblisisties bedoel nie, spreek vanself.

„In U lig" sien ons in die kosmos o.a. 'n wonderlike verskeidenheid, van kosmies-oorspronklike, maar onselfgenoegsame wetskringe (soevereiniteit in eie kring); ons sien hierdie kringe onderling samehangend, o.a. deur hul partikulier alsydige karakter (universaliteit in eie kring); orals heers 'n wonderlike harmonie.[1]) Sodra ek egter hierdie transsendensie-lig uitskakel, dan word die kosmos in „duisterheid" gehul gesien, waarin ek verdwaal, in val-

[1]) Afgesien van die probleem van die kwaad, wat heeltemal iets anders beoog as hier bedoel.

strikke beland, hier teen een verskynsel aanstruikel, daar teen 'n ander, waarvan die een of die ander rus beloof vir my onrustig soekende hart; en dan gryp ek daarna, en sit ek my hele hart daarop; sodra dit gebeur, skitter die verskynsel in die subjektiewe illusie-lig van my absolute vertroue, beskou ek dit algenoegsaam en verskyn dit aan my (deur sy kosmiese alsydigheid) universeel. So raak elke immanensie-wysbegeerte vas in die bekoorlike valstrik van iets, waarop hy sy hele hart sit. So bestaan vir die immanensie-wysbegeerte die hele kosmos uit valstrikke, wat nie net „selfgenoegsaam" skyn nie, maar ook universeel, en wat, as iemand teen meer as een aanstruikel, verbysterend werk. So word hier die skeppingsharmonie 'n sinverblindende netwerk van bekoorlike en verbysterende valstrikke. Sodra U Gods Woord op die kosmiese verskeidenheid laat skyn, dan tree elke verabsolutering van 'n wetskring terug, dit word onselfgenoegsaam maar behou sy oorspronklikheid, dit word partikulier maar behou sy alsydige verband met al die ander; en waar verwarring en „duisternis" was is harmonie en Goddelike lig. Om egter die kosmos so te sien, is nodig die vrese van die Here — die onwil om iets kosmies as selfgenoegsaams te beskou; hiervoor is ook nodig dat ons die Skrif as 'n lamp vir ons voet en 'n lig vir ons pad gebruik. So alleen leer ons sien die dwaasheid van die mensehart om sonder God die waarheid te wil vind. Maar so kan ons ook sien, hoe óns standpunt vir dié verdwaasde mensehart, dwaasheid moet skyn te wees. So leer ons ook, dat hy, wat „uit eie krag" kosmies-ryk wil word volgens die bekoring van die valstrik, wat ons alle dinge, dus universaliteit, beloof, eensydig en arm word; en hoe hy, wat die onselfgenoegsaamheid en partikulariteit van ons kosmos, as skepping Gods aanvaar, die ryke variasie en harmonieuse verskeidenheid

van Gods skepping in volle glans sal aanskou. So sien ons ook, hoe elke immanensie-standpunt, kragtens sy universele eensydigheid, onverdraagsaam teenoor elke ander immanensie-standpunt is, en die universele eensydigheid van elke ander stelsel hier as 'n bedreiging moet aanvoel, maar hoe ons transsendensie-wysbegeerte alsydig en ruimhartig in elke stelsel sy brokstuk-waarheid kan raaksien, uit die windsele van sy teoretiese verabsolutering los kan wikkel en in ons wysbegeerte sy oorspronklike maar onselfgenoegsame, sy alsydige maar partikuliere plek kan gee.

f. Geloofsleiding en ongeloofstremming.

Deur die geloof weet ons dat die kosmos 'n *tydelike* kosmos is. Die tydelikheid van die kosmos word ons die duidelikste openbaar, as ons die kosmos sien volgens die kosmiese dimensies van gebeurtenisse en kosmiese tyd. Dit leer ons sien dat alle wetskringe deur kosmiese kousaliteit oorspan en deur kosmiese tyd omspan word, dat elke wetskring afsonderlik en algar saam tydsgebonde, tydelik is, en dat juis in sy *tydelikheid* die onselfgenoegsaamheid van die kosmos (en van elke wetskring) tot skerpe uitdrukking kom. Hierdie insig is deur en deur Skriftuurlik en aan alle immanensie-wysbegeerte vreemd, omdat laasgenoemde vanself in die as selfgenoegsaam aanvaarde kosmiese verskynsels (materie, of lewe, of rede, ens.) ewigheid toeken.

Naas hierdie kosmiese tyd, onderskei die wetskringleer die verskillende funksionele tye van die verskillende wetskringe. Elke wetskring het 'n eie funksionele tyd, bepaal of gekwalifiseer deur die grondwet of sinskern van daardie modaliteit of wetskring. Die immanensie-filosofie egter sal die kringsgebonde funksionele tyd verabsoluteer i.v.m. die

kring, wat as selfgenoegsaam beskou word. So beskou bv. Bergson die duur (psigiese tyd), en Einstein die bewegingstyd (relatiwiteit) as grondleggend. Vir sulke verabsoluteringe moet juis ons geloof ons behoed deur ons oog op God te rig Wat alleen absoluut is. Sulke verabsoluteringe is stremminge soos uit die vervolg sal blyk.

'n Wetskring kan gesluit of ontsluit wees. Vergelyk bv. die psigiese wetskring van mens en dier (nadat U mens en dier vanuit die kosmiese dimensie van indiwidualiteitsstrukture leer onderskei het), dan vind U in beide aanwesig retrosipasies, wat heenwys na die funderende, onderbou- of substraatkringe van die psigiese; — maar dan vind U by die menslik-psigiese alleen antisipasies, heenwysinge na die bobou-, of superstraatkringe van die psigiese. Die dierlik-psigiese mag lewenslus, vrees, organiese pyn, toorn, ens. bevat, maar dit ken nie (soos die menslik-psigiese), 'n ekonomiese gevoel, 'n logiese gevoel, 'n sedelike gevoel, 'n regsgevoel, 'n kunsgevoel, 'n religieuse gevoel, ens. nie. Die dierlik-psigiese is vir hierdie gevoelens gesluit; die menslik-psigiese word vir hierdie gevoelens ontsluit. Die menslik-psigiese is ontsluit, ekspansief, verdiep. Die dierlik-psigiese is gesluit, restriktief.

So kan ons in elke kring 'n ontsluiting[1]), 'n verdieping aantref, — óf 'n restriksie, 'n geslotenheid. Hierdie ontsluiting of verdieping in 'n kring vind plaas onder leiding

[1]) Die „ontslotene" is die „nie-verborgene", die ἀ—λήθεια (van: ἄ en λανθάνω), daardie verborge Oorsprong wat aan elke wetskring sy diepste sin, truth treoth, vastigheid en trou waarborg.

Sou 'n mens verband mag sien tussen die wortel „ver-" van vereor en van verus, verum, veritas, soos verbind in die eerbied vir die ware en die vrese van die Here? Moet 'n Calvinistiese waarheidsleer niet juis ontologies by die verdiepingsproses van elke wetskring wat na God heenwys, aansluiting soek nie;, moet 'n Calvinistiese werklikheidsleer nie in die beginsel van kringsfundering vrugbare aansluiting vind nie?

Is die generalisasie geoorloof dat die waarheidsblik antisipa-

van die funksies in die hoëre wetskringe, waarna die verdiepende antisipasies juis heenwys. Onder leiding van die logiese funksie tree die logiese gevoel op; onder leiding van die estetiese funksie tree kunsgevoel op; onder leiding van die geloofsfunksie tree die religieuse gevoel op. So gee die leiding van die hoëre funksies aan 'n gegewe kring 'n verdiepte sin. Maar hierdie verdiepingsproses staan in die allerlaaste instansie onder leiding van die geloofsfunksie, wat ons in die tydelike kosmos geen rus laat vind nie, en ons bo die kosmos uit heenwys na God, in Wie alleen rus gevind kan word. Want deur die geloof alleen leer ons die onselfgenoegsaamheid van al die kosmiese verskeidenheid ken.

I.v.m. met hierdie ontsluitingsproses het, volgens Prof. Dooyeweerd, die historiese wetskring 'n unieke betekenis, omdat in die bo-historiese kringe die norme (deur God alleen in beginselvorm gestel) „wag" op menslike vorming en positivering, — en om die sin waarin God's leiding in die geskiedenis verstaan moet word, — iets wat ek hier net kan noem.

As ons nou 'n wetskring wil verstaan in verband met sy funderende onderbou, vorm ons daarvan 'n begrip. Wil ons die wetskring verstaan i.v.m. sy antisipasies, ontsluiting of verdieping, dan ontwikkel ons daarvan 'n idee. So kan ons 'n regsbegrip en 'n regsidee, 'n getalsbegrip en 'n getalsidee, 'n kunsbegrip en 'n kunsidee, 'n begrip van die psigiese en 'n idee van die psigiese, 'n ruimtebegrip en 'n

---

tories is, d.w.s. in die vrese van die Here gerig op die verdieping en op die volheid van die type waarheen Christus ons lei, terwyl die werklikheidsblik retrosipatories is? Hoe dit ook mag wees, vergeet mag ons nie dat die wetskringleer slegs een kosmiese dimensie verteenwoordig, en dat die andere kosmiese dimensies ook hul bydraes vir 'n Calvinistiese waarheids- en werklikheidsleer moet lewer; ten slotte dat werklikheid en waarheid nie antiteties teenoor mekaar staan nie.

ruimte-idee, ens. vorm. Elke begrip is vir sy verhouding tot die antisipasies en sin-totaliteit van die kosmos van die idee afhanklik; elke idee is t.o.v. van die retrosipasies en fundering van die begrip afhanklik. Ook hier weer sien ons hoe die wetskringleer 'n begripsvorming vereis, wat aan die immanensie-wysbegeerte vreemd is.

Maar hoe staan die immanensie-wysbegeerte teenoor die verskynsel van kringontsluiting of kringsverdieping?

Deurdat die immanensie-wysgeer die „vrese van die Here" nie ken nie en die kosmos dus nie „in U lig" (onder leiding van die Christelike geloof) sien nie, is vir hom die diepste sin van elke kring, nl. die verheerliking Gods, gesluit. Sy geloofsfunksie val van God af en soek in die tydelike kosmos selfgenoegsaamheid en „rus"; dit laat hom die „bevoorregte" (selfgenoegsaam beskoude) wetskring „in sy eie lig"sien —waardeur hy dit„verduister", verstar, verstyf sien. Hierdie kringsverstarring bring saam 'n „veruitwendigde" opvatting van die in die kring gegewe antisipasies en 'n „vervlugtiging" van die in die kring gegewe retrosipasies.

Wie 'n wetskring in sy soevereiniteit krenk deur dit tot 'n laere wetskring te reduseer, in terme van 'n laere wetskring te wil verstaan, „veruitwendig" in sy opvatting die gekrenkte kringsverskynsels. Wie religie as moraal opvat, ontwikkel 'n veruitwendigde religie-beskouing. Wie moraliteit tot legaliteit reduseer, het 'n veruitwendigde opvatting van die moraal. Wie die estetiese tot die logiese, of tot die psigiese, of tot die ekonomiese, of tot die biotiese reduseer, veruitwendig die estetiese in sy beskouinge. Wie die logiese as iets psigies opvat, vorm 'n veruitwendigde opvatting van die logiese. So bied veruitwendigde beskouinge die redusering van die psigiese tot die biotiese, of die van die lewenskring tot die bewegingskring (van plant tot iets

stofliks), of die van die bewegende tot die ruimtelike, of die van die ruimtelike tot die getal. So is toenemende veruitwendigde opvattinge van 'n boom: a. die boom as 'n aggregaat van molekules, b. die boom as 'n ruimtelike figuur, c. die boom as één iets, as getal.

Die teenoorgestelde proses is ook moontlik. Dan kry ons i.p.v. kringsveruitwendiging 'n kringsvervlugtiging. Moraliteit word vervlugtig, as dit as iets religieus opgevat word. Die wettelike (juridiese) vervlugtig in die morele as dit tot moraliteit „verhef" word. So vervlugtig die psigiese in die logiese as dit verlogiseer word. Die getal word vervlugtig as dit ruimtelik vertolk word. In elk geval waar 'n kring herlei word tot 'n hoëre kring, vervlugtig dit daarin, „los" dit sig daarin „op", — in die betrokke kringsbeskouing. So bied sulke vervlugtiginge 'n psigistiese opvatting van die lewe, 'n vitalistiese opvatting van materie, 'n logisistiese ('n idealistiese, of 'n psigistiese) opvatting van materie, 'n moralistiese opvatting van kuns, 'n estetisistiese opvatting van die ekonomiese of van die biotiese, ens.

Retrosipasies wys heen na die substraat- of funderende kringe; antisipasies wys heen na die superstraat- of verdiepende kringe. Die immanensie-wysbegeerte kan aan egte kringsverdieping en aan egte kringsfundering geen reg laat wedervaar nie. Ons kringsfundering lyk vir hom 'n kringsveruitwendiging te wees; ons kringsverdieping lyk vir hom 'n kringsvervlugtiging te wees. Sy verklaring van kringe wat van sy verstarde (as selfgenoegsaam beskoude) kring die bobou of superstraat vorm, is kringsveruitwendiging, en dus ook sy opvatting van die antisipasies wat na daardie kringe heenwys. Sy verklaring van die wetskringe, wat die onderbou of substraat van die verstarde kring vorm, en dus ook van die kringsretrosipasies, is kringsvervlugtiging. Waar die transsendensiefilosofie aan krings-

fundering en kringsverdieping hul reg laat wedervaar, en daardeur aan breedte en diepte van insig wen, — daar skommel in die immanensie-wysbegeerte met sy kringsverstarring, die analises van verskynsels, wat in ander kringe tuishoort, en verder ook die analises van antisipasies en retrosipasies in die verstarde kring, heen en weer tussen kringsveruitwendiginge en kringsvervlugtiginge. Die verstarde kring word selfgenoegsaam beskou, teoreties vergoddelik, en so in waarde oordryf; die ander kringe word veruitwendig of vervlugtig, en so in waarde en betekenis onderskat. So slinger hierdie wysbegeerte heen en weer tussen 'n onderskatting en 'n oorskatting van die kosmiese verskynsels; dit kan die juiste betekenis, sin en waarde van enige kosmiese verskynsel nie gryp nie, omdat dit alleen grypbaar is in transsendensie-lig.

Maar ook hier (in die immanensie-wysbegeerte) het ons leiding van die hoogste, die geloofsfunksie. Die geloof is hier egter afvallig en gerig op die aardse, die kosmiese. Afgewend van God soek dit (soos alle geloof) rus en vastigheid, d.w.s. waarheid. Dit soek dit in enigiets, wat oorspronklik lyk. Hierdie kosmies-oorspronklike verskynsels behoort net tydelike ruspunte te wees, wat in hul verdiepingsproses heenwys na God. Maar die afvalsgeloof rig sy oog op een van die oorspronklike verskynsels van die kosmos asof dààr rus en vastigheid, waarheid gevind word. Maar so word in hierdie ongeloofsblik alle wetskringe saamgetrek en in een, die bevoorregte, vervlak. Hier kringsvervlakking kan nie meer die kringsfundering en kringsverdieping laat sien nie, want dit beteken 'n uiteentreding uit die vergoddelikte, en verstarde vlak uit. So strem die ongeloof die blik op die diepte van die kosmos, en verblind dit die wysgeer vir die diepste sin van alle skepsel: die verheerliking Gods, waarin alleen die kosmos

waaragtig is. Die geloofsleiding word hier 'n ongeloofstremming, die kringsverdieping word hier 'n kringsvervlakking, die kringsontsluiting word hier 'n kringsverstarring, transsendensie-filosofie word hier „-isme"-beskouing. En as ek 'n mite mag beskou 'n versinsel oor die verborge, gesoekte oorsprong van die kosmos te wees, is dan die afvallige leiding, wat die ongeloof hier bied, nie in wese mitologies nie, en word dan elke immanensie-stelsel t.o.v. sy „selfgenoegsame" grondwaarhede nie mitologie nie? Is dit niet juis Gods Woord alleen, wat die mens van mitologie red, waarin elke immanensie-wysgeer noodwendig verval? Wie Gods Woord-openbaring as mitologie beskou, verval in mitologie. Ook hierin lê 'n Goddelike ironie opgesluit.

Van mitologie kom niemand, tensy deur geloofsbekering, deur die rigting van sy geloofsoog na God, — tot die waarheid. Maar in geen mitologie word blywende rus en vastigheid verseker nie. Daarom is die ontwikkelingskarakter van die immanensie-wysbegeerte in die geskiedenis van die filosofie dan ook nie een van voortgaande ontplooiïng nie, maar 'n radikaal-revolusionêre van een tot absurditeit deurgedrewe mitologie tot die van sy uiterste teëdeel, van rasionalisme tot empirisme, van idealisme tot materialisme of realisme, van logisisme tot positivisme, van meganisme tot holisme, van panteïsme tot pankosmisme. Hierdie disharmonie in die geskiedenis van die wysbegeerte toon duidlike die werking van die sonde.

Ook in die wetskringleer word die invloed van die sonde op die wetskringontplooiïng duidlik. Die werking van die sonde en van die daaruit ontstane voortwoekering van die kwaad in die kosmos leer ons primêr (onder leiding van Gods Woord) vanuit die kosmiese dimensie van gebeurtenisse wat met die sondeval van Adam sy aanvang neem,

verstaan. Dit werp ook op die gegewens in die wetskringleer nuwe lig. Was daar geen sonde nie, dan sou die harmonie tussen en hegte samehang van al die wetskringe volledig gegee, openbaar wees. Maar daar heers 'n disharmonie in die ontsluitingsproses van die wetskringe. Deur die sonde word die ontsluitingsproses gestrem, gebroke, gebrekkig. Hierdie strem is vergelykbaar met 'n losgaan, 'n loswording van die voeë wat die verskeidenheid saambind; en omdat elke kosmies-oorspronklike verskynsel van al die ander afhanklik is, almal (en uiteindelik God) nodig het vir sy eie volle ontplooiïng, rem hierdie loswording, hierdie loswikkeling die verdieping, die bevestiging of vaswording, die waarmaking van elke besondere verskynsel en van almal saam. Hierdie loswikkeling, verbrokkeling is kosmiese disharmonie beïnvloed deur die sonde. Só is die kosmos vergelykbaar met 'n gebou, waarvan die bakstene los op mekaar lê, omdat die bindingskrag van die messelklei verlore geraak het. Hierdie toestand is vir die immanensie-wysbegeerte vol van antinomiese spanninge, waarin vasheid en rus gesoek word in losgewikkelde, van sy bestaansgrond „ontwortelde", maar teoreties verafgode *tydelike* verskynsels. Hierdie disharmonie, hierdie gebrekkige en gebroke ontsluitingsproses in die wetskringe is ook vir die Christen, as sondaar, spannend, maar herberg vir hom geen antinomieë nie, omdat hy sy oog rig op God, Wat met vaste hand hierdie kosmiese verbrokkeling beheer en in Christus herstel, herskep, en tot ryke ontplooiïng en grandieuse volheid lei. Vir hierdie herskeppingsarbeid gebruik Hy juis ook die afval van Hom, en die afvalstrominge (bv. die Franse revolusie, die Russiese bolsjewisme, siekte, dood, die ongeloofsteorieë, ens.) as instrumente in Sy hand. Hierdie kosmiese gebrokenheid en verskeurdheid vernietig vryheid en word dwang, waarin ook die mens gekneg word

deur die afgode, wat hy dien (soos bv. vandag deur die industrialisme, militarisme, sensasionalisme, ens.), en waarvan alleen die kruis van Christus hom kan bevry. Hierdie disharmonie eis van elke christen, en ook van ons Calvinistiese wysbegeerte, dat ons moet volmaak wees soos ons Vader in die Hemel volmaak is, — 'n eis wat ons as sondige wesens nie kan volbring nie maar wat ons uitdryf „in verbrokenheid des harten tot Christus, den Eenige, uit Wiens volheid de Christen geloofsvertrouwen kan putten, om *nochtans*,... ja, inderdaad *nochtans*" te stry die goeie stryd van die geloof. „Een inderdaad *Christelijk* wijsgeerig denken kan niet tot zelfverheffing voeren, waar het in den wortel op Christus gericht is. De geheele strijd, dien het positieve Christendom om de richting in het ontsluitingsproces te voeren heeft, is niet tegen medemenschen gericht, aan wier zonde wij deel hebben, wier schuld onze schuld is, en die wij als naasten behooren lief te hebben, doch tegen den geest der duisternis, die ons allen heeft medegetrokken in den afval van God en die slechts in Christus' kracht kan worden weerstaan. En dien geest zullen wij als Christenen haten uit liefde tot Gods schepping in Christus Jezus!"[1])

Ten slotte, wil ek nog op een leer in die teorie van die wetskringe wys, wat ook primêr vanuit 'n ander kosmiese dimensie, nl. die van die indiwidualiteitsstrukture verstaan moet word, en vir die wetskringleer sy betekenis het, nl. die opvatting van die verhouding tussen subjek en objek.

Vir die wetskringleer geld, dat ons in elke kring moet onderskei die kringswet(te) en die kringsverskynsels, wat aan die wet(te) onderdaan (d.w.s. sub-jek) is. So tref ons in elke kring die kringsubjekte aan: 'n getal is net so goed 'n subjek as 'n mens, juridies beskou. Hierteenoor handhaaf

[1]) Dooyeweerd, Wijsbegeerte der wetsidee, II, pp. 299—300.

die immanensie-wysbegeerte gewoonlik dat die mens alleen in sy indiwidueel-psigiese of indiwidueel-logiese aktiwiteite subjek is.

Die wetskringleer handhaaf, dat ook in elke wetskring (behalwe die laagste) objekte aangetref word, dat 'n objek eintlik 'n geobjektiveerde subjek is, wat in 'n onverbreeklike korrelasie staan met objektiverende subjekte. Objektivering is 'n aktiwiteit in 'n subjek, waardeur in 'n ander subjek funksies verwek word, wat latent aanwesig was, en op die objektiveringsfunksie „gewag" het (patentisering), of wat aanvanklik nie aanwesig was nie, maar slegs moontlik, potensiëel, en deur die objektiveringsaktiviteit daarin gerealiseer, gevorm of geaktualiseer word (aktualisering). 'n Boom, b.v. is 'n subjekseenheid, wat aan drie kringe deel het ('n sistase genoem), nl. die van getal, ruimte, beweging en die biotiese, maar kry objeksfunksies as dit gesien word (psigiese objek), as dit geken word (logiese objek), as dit beskryf word (taal-objek), as dit 'n historiese betekenis verkry (historiese objek), as dit verkoop word ('n ekonomiese objek), as sy skoonheid gewaardeer word ('n estetiese objek), as dit grond vir 'n hofsaak word (juridiese objek), as dit gesteel word ('n sedelik objek), as dit aanbid word of as Gode-verheerlikend bewonder word ('n pistiese of geloofsobjek). 'n Geldstuk is 'n bewegings-(fisiese)subjek en 'n ekonomiese objek. 'n Skildery is 'n estetiese objek. 'n Punt is 'n getalsubjek en ruimte-objek. Hierteenoor handhaaf die immanensie-wysbegeerte meestal dat objekte dit is, wat teenoor die psigiese of logiese subjeksfunksies staan, en „algemeengeldig" is.

Hierdie unieke leer oor die verhouding van subjek en objek noem ek hier slegs volledigheidshalwe. Sy plek in en betekenis vir die wetskringleer kan ek hier nie aantoon nie. Daarom volstaan ek met die opmerking, dat ook hierdie

leer unieke perspektiewe open en talryke interessante probleme stel vir ná- en deurvorsing. Sy Calvinistiese betekenis lê veral daarin, dat nog subjek, nog objek outonoom verklaar word, dat alle subjekte en objekte in hul wetsgebondenheid gesien word en dat aangetoon word dat elke sistase in die som van al sy subjeks- en objeksfunksies kosmies-universeel is, d.w.s. deel het aan alle wetskringonderskeidinge.

g. Slotopmerkinge.

Is dit na die voorgaande skets van die wetskringleer nog nodig om in besonderhede aan te toon, wat die Calvinisme vir die wetskringleer beteken, en wat die wetskringleer vir die Calvinisme beteken?

Tref ons in die wetskringleer nie aan 'n volhartige erkenning, 'n vrugbare gebruikmaking en 'n harmonieuse toepassing van al die ou beproefde beginsels van die Calvinisme nie: die algenoegsaamheid van God, die onselfgenoegsaamheid van die kosmiese verskynsels, die absolute soevereiniteit van God, die onderworpenheid van alle kosmiese verskynsels aan God, die eenheid en verskeidenheid van die kosmos, die sondewerking en die herstel in Christus, die Koningskap van Christus oor ons wysgerige denke, die betekenis van die lig van Gods Woord (die formele beginsel van die Reformasie) vir die wysgerige problematologie, — om maar net enkele van die beginsels te noem?

Vind al hierdie beginsels nie 'n ongedwonge, 'n vanselfgegewe plek in hierdie leer nie? Niemand tog kan beweer dat die Calvinistiese beginsels van buite af op die wetskringleer afgeforseer is nie; inteendeel hulle is daarmee „van nature" verweef as „vlees en bloed" van die wetskringleer.

Kan dit ontken word, dat hierdie leer voortbou op die

fondamente, so geniaal deur Dr. Abr. Kuyper gelê met sy beginsel van „soevereiniteit in eie kring"? Kan dit ontken word, dat hierdie leer vrugbaar gebruik maak van onderskeidinge en kritiek op andersdenkendes so skerpsinnig deur Dr. H. Bavinck gegee?

Al vorm ons Calvinistiese beginsels die ruggegraat van die wetskringleer, dit beroep hom, as wysbegeerte, juis ook op die rondom ons geopenbaarde kosmiese verskynsels. Dit is geen toegepaste teologie nie, maar ras-egte wysbegeerte. Vind in hierdie leer die kosmiese verskynsels dan ook juis nie daardie verklaring, wat hulle as kosmiese verskynsels vereis nie?

Bied hierdie leer nie unieke, wonder-skerpe strydwapens vir die bestryding van die immanensie-wysbegeerte op wysgerige terrein nie? Let maar op die kritiek wat alleen al deur die principium exclusae antinomiae moontlik is. Leer dit ons nie skerp onderskei tussen gelowige wysbegeerte en die wysbegeerte van die ongeloof nie?

Is hierdie leer ook nie merkwaardig vrugbaar nie? Die perspektiewe, wat dit ons vir verder navorsing open, is so te sê onoorsigtelik.

Hierdie eulogie mag egter ons oog nie sluit vir die tekortkominge van die wetskringleer nie.

Die wetskringleer bevat nie alle waarheid nie, en is ook maar 'n kenne ten dele. Dit moet aangevul word deur wat die leer van kosmiese dimensies, en wat die leer van die Argimedespunt ons bied. Dit moet aangevul word deur wat die teologie en die besondere vakwetenskappe bied. Die leer is as eerste ontwerp onvolmaak; dit bevind sig in 'n groeiproses; daaraan sal nog baie gebou en verbou word. Die leer is onvolmaak ook in die sin waarin alle werk van mensehande onvolmaak is.

Op die erf van die immanensie-vorsing is wysbegeerte

noodwendig „Privatsache" en „Schulsache", en wel kragtens die Goddelike bevel, dat diegene wat Hom verloën en in „eie krag" sy heil en waarheid wil soek, verwar en verstrooi sal raak. Maar op die erf waar Christus waarlik as Koning erken word, dààr het skoolvorming en skeurmakery geen bestaansreg nie; daar mag wysbegeerte en wetenskap geen „Privatsache" en geen „Schulsache" wees nie.

Om al hierdie redes mag die wetskringleer wel reken op die liefde, saamwerking en opbouende kritiek van almal wat ons Calvinistiese beginsels lief het.

Met dit alles pas dit ons, Calviniste, om op ons hoede te wees vir 'n besonder subtiele antinomie. Ons belydenis, ons leer en beskouinge mag wonderlike harmonieus, groots en konsekwent wees, maar bevat nie die volle waarheid nie. Dit is nie alleen die geval omdat die volheid van die tye nog nie daar is nie, maar ook, omdat ons met al ons leringe nog maar slegs ten dele ken. Ons leer is nie die hele waarheid nie, maar is gerig op en beweeg sig in die rigting van die hele waarheid, wat in God alleen ten volle aanwesig is en deur Hom alleen ten volle deurgrond word. Sodra ons, Calviniste, dit vergeet en ons hele hart op ons leer, i.p.v. op God sit, val ons in die valstrik van Calvinistiese selfgenoegsaamheid, waarin ons met ons „selfgenoegsame" leer ons persoonlike eer verbind i.p.v. die eer van God. Hoe bekoorlik en verleidelik hierdie valstrik is in 'n wêreld waarin alles onvas is en wankel, kan elkeen wel begryp wat „in U lig" die wêreld leer sien het.

Ten slotte mag ons nie vergeet nie, dat die groot ontdekkinge op wysgerige en wetenskaplike gebied meestal gedoen word op die erf van die immanensie-vorsing, — 'n feit, wat vir die Calvinisme, ja vir die Christendom in sy geheel, beskamend is. Eers in die laaste vyftig jaar kom ons met 'n eie wysbegeerte voor die dag, — 'n wysbegeerte wat in

die laaste tiental jare eers duidelike en skerpe vorm aanneem. Dat die onrus, wat die immanensie-denkers van verabsolutering tot verabsolutering voortdryf, maar nerrens „immanent" permanente rus laat vind nie, die rede is, waarom op die gebied van die immanensie-wysbegeerte soveel gedoen en gepresteer word, is bekend. Maar behoort ons liefde tot God nie 'n nog groter aansporing en dryfveer te wees om tot Sy eer te arbeid aan 'n wysbegeerte, wat Christus as Koning erken en op die geloofsleiding van Gods Woord vertrou nie? Ons mag nie soos geestelike parasiete leef van die vrugte van die immanensie-wysbegeerte, deur hulle in ons Christelike geloof net so op te neem nie, want as daar één waarheid is wat die wetskringleer ons helder en duidelik leer, dan is dit dat transsendensie-filosofie met immanensie-filosofie onversoenbaar is, m.a.w. dat 'n sintese tussen Christelike wysbegeerte én immanensie-filosofie van die staanspoor af uitgesluit is, — hoeveel brokstuk-waarhede in die immanensie-wysbegeerte ook al onderken mag word.

ARMINIANISME IN DE LOGICA

door C. VAN TIL.

De bedoeling van dit artikel is om duidelijk uiteen te zetten de tekortkomingen van de Arminiaansche methodologie, om op die wijze aan te toonen de noodzakelijkheid van een consequente christelijke of Calvinistische methodologie. Het zij mij veroorloofd dit te doen door u een concrete situatie voor oogen te stellen.

De Engelsch-Amerikaansche apologetiek is overal beheerscht geworden door een Arminiaansche methodologie.

Door uiteenzetting van sommige dwalingen, die uit deze beheersching zijn voortgevloeid, kunnen we de groote practische noodzakelijkheid van een waarlijk Calvinistische methodologie leeren verstaan.

In het jaar 1736 publiceerde bisschop Butler een boek getiteld: „Analogie der natuurlijke en geopenbaarde religie met de samenstelling en de loop der natuur." (Analogy of Religion Natural and Revaeled to the Constitution and Course of Nature.)

Butler's bedoeling met het schrijven van dit boek was om aan de ontwikkelden onder de verachters van het christelijk geloof aan te toonen, dat, indien zij geneigd waren in het algemeen een godsdienstige houding aan te nemen, zij eveneens bereid konden zijn om het christendom te aanvaarden.

In het bijzonder richt hij zich tot de Deïsten van zijn dagen. In hoofdzaak komt zijn gesprek met de Deïsten hierop neer, dat, indien iemand in staat was de vijf punten

van Lord Herbert te aanvaarden, nl.: *a.* Opperwezen; *b.* Hij moet worden aangebeden; *c.* Deugd en vroomheid zijn de hoofdbestanddeelen van godsdienst; *d.* Wij moeten bedroefd zijn over onze zonden en er berouw over dragen en *e.* Dat Goddelijke goedheid zoowel belooning als straf uitdeelt in dit leven en hiernamaals, hij ook bereid moet zijn de leerstellingen, die alleen eigen zijn aan het christelijk geloof, te aanvaarden.

Een ding valt ons in deze redeneering terstond op en wel dit: Butler neemt als vaststaand aan, dat de Deïsten gelijk hebben in wat zij beweerden. Hun eenige fout was, volgens Butler, dat zij de consequenties uit hun beweringen niet trokken.

Dit is een zeer belangrijk moment, waarbij wij even moeten stilstaan.

Zooals bekend mag worden verondersteld, verwerpen de Deïsten het begrip „Openbaring". Zij verzekeren trotsch, dat zij hun overtuigingen alleen verkregen door middel van de rede.

Wij behoeven daarbij de verschillende scholen niet te onderscheiden. De oudere Deïsten zijn in hun methode voornamelijk beïnvloed door Descartes, terwijl de jongere meer onder invloed van Locke hebben gestaan.

Maar welke van de beide groepen we nu ook nemen, degenen, die de a priori methode van Descartes volgden of die de a posteriori methode van Locke aanvaardden, beide stonden vijandig tegenover de Openbaring.

Zij kenden slechts theologia naturalis.

Alle Deïsten namen als een bewezen feit aan, dat het denken van een mensch tot een juist verstaan van God en Zijn verhouding tot den mensch kan komen alleen al door de studie der natuur.

Door de natuur verstaan wij zoowel den mensch als des

menschen wereld. Butler erkende de waarheid van die stelling. Het eenige, dat hij van de Deïsten nu verder vroeg, was om nog iets aan te nemen bij datgene, wat zij alreeds aanvaardden.

Zoo wordt practisch de gansche leer van 's menschen volkomen verdorvenheid verworpen. Er wordt geen rekening gehouden met den invloed der zonde op ons kenvermogen.

Nu is het wel waar, dat Butler niet beweert, dat de natuurlijke mensch zou hebben kunnen ontdekken uit zichzelf de waarheid van het christendom.

Maar hij handhaaft wel, dat, wanneer eenmaal deze waarheid voor den natuurlijken mensch ontvouwd is, hij deze waarheid zonder innerlijke verandering kan aanvaarden.

De reden, waarom de natuurlijke mensch dit kan doen, ligt voor hem in het feit, dat de waarheid van het christendom in overeenstemming is met de waarheid, die de natuur doet kennen. En de natuurlijke mensch kan uit zichzelf de waarheid der natuur recht verstaan.

Volgens Butler is er dus tusschen den geloovige en den ongeloovige een groot neutraal terrein.

Daar zijn dus vele feiten, die christenen en niet-christenen tezamen kunnen onderzoeken en verwerken, zonder dat hun verschillen zich behoeven te laten gelden.

Neem b.v. de rekenkunde. Het is dwaas om te veronderstellen, dat christenen en niet-christenen ooit eenig verschil kunnen hebben over de vraag of $2 \times 2 = 4$. Allen moeten toestemmen, dat de wetten der rekenkunde en der mathesis eeuwige wetten zijn.

Kan de christelijke overtuiging, dat alle feiten en alle wetten in dit heelal door God geschapen zijn, eenige invloed hebben op deze vragen?

In het geheel niet. Daarom kan aanvaard worden, dat wij niet van den aanvang af acht moeten slaan op *het geschapen zijn van feiten en wetten.*

Op dezelfde wijze behoeft ook niet in aanmerking te komen *het geschapen zijn van het menschelijke denken.*

Als christenen gelooven wij, dat God het denken der menschen geschapen heeft.

Het denken van den mensch moet werken in overeenstemming met de wetten van de uitsluiting der antinomieën, wanneer het een theoretische verklaring zoekt te geven van den kosmos.

Maar deze wet is het denken ingeschapen door zijn Schepper.

Deze wet van uitsluiting der tegenstellingen, zooals die den menschelijken geest beheerscht, heeft dus tot vooronderstelling God.

Daarom kan de logische functie van den mensch nooit bij een gelijk gebruik van deze wet het bestaan van God bewijzen of ook ontkennen.

Maar Butler vergeet dit alles. Evenals hij practisch heeft aanvaard, dat de logische functie van den zondaar normaal is gebleven, zoo aanvaardt hij ook practisch, dat zij kan doordenken tot het einde.

Als we nu, wanneer wij ongeloovigen willen overtuigen van de waarheid van het christendom, geen rekening behoeven te houden terstond aan het begin met het feit van schepping en zondeval, dan zijn er een aantal feiten op dezelfde wijze bekend aan geloovige en ongeloovige.

Wij kunnen ons dan baseeren op deze gemeenschappelijk bekende feiten om een beroep te doen op het bekende, om zoo door te redeneeren naar het onbekende.

Wij kunnen het vergelijken met het bouwen van een huis.

Christenen en niet-christenen hebben de benedenverdieping gemeenschappelijk. Het eenige verschil is: de christenen hebben er nog een verdieping op gebouwd, terwijl de niet-christenen vergeten om die tweede verdieping te bouwen.

Dit zijn in groote trekken Butler's argumenten, die hij in zijn Analogie ontwikkelt. Voordat wij nu nader op dit schema ingaan, moet ik opmerken, dat de Engelsch-Amerikaansche apologeten dit schema sedert Butler's dagen in groote trekken steeds weer hebben gevolgd.

Wij kunnen hier ook nl. zien, dat de geheele wijze van redeneeren sterk herinnert aan die van de roomsch-katholieke kerk.

In beide gevallen is de natuurlijke rede van den mensch in staat door studie van den kosmos en van zichzelf te komen tot een in wezen ware verklaring van de z.g. lagere dingen.

Beide beweren, dat er een overeenkomst bestaat tusschen natuurlijke en geopenbaarde religie. Uit kracht van deze analogie moet de natuurlijke mensch geacht worden in staat te zijn de redelijkheid van den geopenbaarden godsdienst te onderkennen, ook al moet het hem eerst worden getoond door de „openbaring".

Ligt er nu eenige beteekenis in deze overeenkomst van Butler's redeneering met die van de roomsch-katholieken? Inderdaad.

De roomsche apologetiek staat sterk onder invloed van het semi-pelagianisme. Ook voor Rome heeft de zondeval geen ernstige gevolgen voor 's menschen kenvermogen. Zeker, de mensch heeft het donum superadditum verloren, maar hij wordt nog steeds in staat geacht door redeneering te komen van de natuur tot den God van die natuur.

Bij Butler beïnvloeden zijn Arminiaansche gevoelens zijn redeneering.

In de leer der verlossing gaat het Arminianisme er van uit, dat de zondige mensch zijn zaligheid kan aannemen of verwerpen door eigen wijsheid en kracht.

Terwijl in de philosophie dezelfde houding leidt tot het ontkennen of niet in rekening brengen van het feit der schepping.

Arminianisme dient de schepping met den mond, maar niet met het hart. Arminiaansche theologen verzekeren ons telkens weer, dat God zichzelf beperkingen oplegde om den mensch te scheppen.

God, zoo zegt men, moest zichzelf beperken, opdat wij vrijheid zouden hebben.

Op die wijze wordt de mensch gedacht als een zelfgenoegzaam of autonoom wezen, dat geheel onafhankelijk van den raad Gods zelfstandig tot denken en handelen kan komen.

Maar het belangrijkste in dit verband is op te merken de logische methode, waardoor het Arminianisme komt tot de conclusie, dat God moet beperkt worden om 's menschen verantwoordelijkheid te handhaven.

Het Arminianisme ziet een antinomie of reëele tegenstelling tusschen de idee van de schepping des menschen door God en zijn verantwoordelijkheid aan God.

Waarom ziet het deze antinomie?

Omdat het eerst heeft aangenomen, dat Gods wezen door het verstand des menschen kan doorgrond worden.

Practisch ontkent het de „onbegrijpelijkheid Gods".

Daartoe zullen we blootleggen de wijze van redeneering, die de Arminiaan toepast.

Eerst wordt aangenomen de zelfgenoegzaamheid en autonomie van den mensch.

De mensch vergeet eenvoudig, dat hij schepsel is.

Dan verabsoluteert hij zijn denkwetten, Hij maakt die denkwetten los van God, die ze geschapen heeft.

Dus hij kan niet als waar erkennen, wat hij niet onder deze denkwetten kan brengen.

Niet: Gods gedachten hooger dan onze gedachten, maar op één lijn met onze gedachten.

Het resultaat is, dat God in correlatie staat met den mensch, en de mensch in correlatie met God.

Zoo moet God zichzelf beperken, opdat de mensch vrijheid kan hebben.

Uit deze korte analyse van de Arminiaansche denkwijze blijkt, dat wij hier te doen hebben met een uitgesproken niet-christelijke methodologie.

Calvijn zegt, dat alle wijsgeeren, zelfs de beste en voorzichtigste, zich hebben verloren binnen den kosmos.

Wij hebben beproefd de geheele gegeven werkelijkheid te verklaren in uitsluitend immanente categorieën.

Er is wel verscheidenheid in de niet-christelijke philosophie en kenleer, maar hierin stemmen zij alle overeen, dat, welke goden er ook zijn, zij slechts liggen in het verlengde van den mensch en zijn wereld of hypostasen van den mensch en den kosmos.

De moderne wijsbegeerte nog meer dan de klassieke legde daar bijzonder nadruk op, toen Descartes zijn zelfgenoegzaamheid poneerde in het Cogito ergo Sum.

In volkomen overeenstemming daarmee was, dat hij slechts als waar wilde aanvaarden, wat hij *clare et distincte* kon waarnemen.

Bij Leibniz wordt deze rationalistische denkwijze uitgewerkt tot volkomen verwoesting van de eenigheid van het christendom.

De empirische philosophie van Locke en zijn volgelingen bouwde op dezelfde veronderstelling van de zelfgenoeg-

zaamheid en het ongebrokene van 's menschen rede.

Hetzelfde is waar t.o.v. de critische philosophie van Kant met zijn homo noumenom.

Men zegt: Kant heeft de wijsbegeerte bevrijd van zijn speculatieve tendenzen.

Toch, in zijn eigen beperking van het noumenom, tot een reguleerend liever dan een constitueerend begrip, matigde hij zichzelf uiteindelijke macht aan op de afleidbaarheid voor de wetten van den kosmos.

In de Hegeliaansche dialectiek ontmoeten we een poging om rationeel en irrationeel wederkeerig afhankelijk te stellen.

Bij deze poging is zoowel God als mensch betrokken. God wordt weer gedacht als onderworpen aan dezelfde beperkingen als de mensch.

Engelsch-Amerikaansche apologetici hebben telkens weer aansluiting gezocht bij deze verschillende stelsels van wijsbegeerte om de christelijke religie te verdedigen. Als zij gewandeld hadden in Calvijn's voetstappen, hadden ze gansch wat anders gedaan.

Al in het eerste begin van zijn eerste boek poneert Calvijn de grondleggende beteekenis van het feit van schepping en zondeval.

Wij kunnen nauwelijks een grooter tegenstelling denken dan er bestaat tusschen het uitgangspunt van Calvijn en Descartes.

Calvijn werkte niet een wijsgeerig systeem uit. Maar hij legde wel de fundamenten voor een gezonde wijsbegeerte.

Hij aanvaardde Gods autoriteit voor al zijn gedachten. Hij nam de schepping ernstig. Hij ging er van uit, dat de Bijbel begrijpelijk en absoluut gezaghebbend was voor het denken. Hij was: de theoloog van den Heiligen Geest. Calvijn zeide: Wij kunnen niets weten van onszelven of van

iets anders, tenzij wij beginnen met de erkenning, dat wij en de kosmos geschapen zijn door God, en onderworpen aan den vloek van God door de zonde. Als we nu levend gemaakt zijn en verlicht worden door den Heiligen Geest, dan kunnen wij ware, hoewel nooit alles omvattende, kennis hebben van God en Zijn geschapen wereld.

Wij behoeven hier niet te bespreken of Calvijn zelf in ieder opzicht en in alle tijden getrouw was aan zijn eigen beginselen.

Het gaat ons er alleen om aan te toonen, dat de Engelsch-Amerikaansche apologetiek, in plaats van te bouwen op Calvijn's fundament, gebouwd heeft op het drijfzand van Cartesius.

Wij willen door dit te stellen niet den indruk vestigen, alsof deze apologetiek een rationalistische of *a priori methode* van denken heeft gevolgd. Eer het tegendeel. De methode is gemeenlijk empirisch.

Toch ligt aan dit empirisme ten grondslag de onderstelling, dat de mensch en zijn denkwetten het een en het al zijn.

Ook al hebben christelijke apologeten dikwijls het a priorisme van Cartesius veroordeeld, zelden hebben zij zijn uitgangspunt verloochend.

Het is altijd de rede, dat is de rede van den natuurlijken mensch, die door onbetwistbare wetten der logica bewijst, dat God bestaat en dat het redelijk is om in het christendom te gelooven.

Ik wensch nu over te gaan tot een meer gedetailleerde analyse van Butler's argumentatie om het Arminianisme daarin aan te toonen.

De geheele argumentatie berust op de vraag: is het beroep op feiten mogelijk.

Het is beslist empirisch van karakter.

Butler wil niets te maken hebben met de methode van Descartes. Hij verklaart: Wanneer wij onze begrippen van de vorming en de regeering der wereld gronden op redeneering, zonder grondslag voor de beginselen, waarvan wij uitgaan, of die grondslag nu is de eigenschappen van God of iets anders, is dat een wereld opbouwen op vooronderstellingen zooals Cartesius heeft gedaan.[1])

En in tegenstelling daarmee spreekt hij aldus over zijn eigen methode: Het moet recht worden geacht om abstracte redeneering te voegen bij de waarneming van feiten, en van uit bekende feiten conclusies te trekken voor andere feiten, die gelijk zijn, dus van het deel van de goddelijke regeering over redelijke wezens, dat wij zien, tot die grootere en meer algemeene regeering, die wij niet zien, van datgene, wat nu is, te besluiten tot wat waarschijnlijk geloofwaardig of ongeloofwaardig is hiernamaals.[2])

Tegen de rationalisten wil Butler zich wenden tot de waarneming der feiten. Wanneer de rationalist, geheel los van de ervaring, wil betoogen, dat er niet iets kan zijn als een vrije wil, wijzen wij hem op het feit, dat wij het waarnemen.[3])

Butler, in het volgen van John Locke, wil een zeker redelijk gebruik van de rede. Wij kunnen niet verwachten, dat wij door zulk een redelijk gebruik van de rede zekerheid verwerven in onze kennis. Maar wij weten: er kan geen bewijsbare kennis zijn ten opzichte van „feiten". Bewijsbare zekerheid is mogelijk alleen bij mathematische stellingen, omdat het tegenovergestelde daarvan ondenkbaar is.

Maar wij kunnen begrijpelijkerwijs wel denken, dat eenig feit niet bestaat. In overeenstemming daarmee behooren we tevreden te zijn met het hebben van waarschijnlijke kennis, waar we innerlijk voor onszelf zeker van zijn.

Wanneer Butler dit beginsel toepast om zijn tegenstanders te overtuigen, dat zij het christelijk geloof behooren te aanvaarden, maakt hij er een tweeledig gebruik van. In de eerste plaats een positief gebruik. Wij mogen redelijkerwijs betuigen, zegt hij, dat het onbekende gelijk zal zijn aan het bekende. Daarom moeten wij bereid zijn het christendom te aanvaarden, omdat het gelijk is aan den loop en de samenstelling der natuur. Er is een werkelijke samenhang tusschen natuurlijke en geopenbaarde religie.

Ten tweede is er het negatieve gebruik.

Wanneer menschen bezwaar hebben tegen het christelijke geloof, omdat het ten slotte zoo verschilt van de natuurlijke religie, zeggen wij tot hen, dat zij een zekere mate van ongelijkheid hebben te verwachten.

Als illustratie van dit positieve en negatieve gebruik willen wij aanhalen wat Butler zegt over het toekomstige leven.

Wij keeren ons tot de ervaring en slaan de feiten gade. Wij hebben tijdens ons leven menige verandering ondergaan. Toch hebben wij dat overleefd. Daarom is het waarschijnlijk, dat wij ook den dood overleven. Dat is de positieve zijde.

Dan komt de kwestie van het verschil tusschen het nu en het toekomstige leven.

Hierover zegt hij: de bestaanswijzen in moederschoot en in onzen kindertijd zijn bijna even verschillend van onze tegenwoordige volwassen bestaanswijze, als wij ons twee bestaanswijzen maar kunnen denken.

Daarom, het feit, dat wij hiernamaals een bestaanswijze zullen hebben (vooronderstelling) geheel verschillend van onze tegenwoordige, even verschillend als deze van onze vroegere, is slechts in overeenstemming met de natuur; overeenkomend met een natuurlijke beschikking als wij alreeds ondervonden hebben.[4])

De grond voor deze redeneering, aldus Butler, ligt in het feit, dat „er in alle opzichten een waarschijnlijkheid is, dat alle dingen voortgezet zullen worden, zooals wij ervaren, dat zij zijn, in alle opzichten, behalve die, waarvoor wij eenige reden hebben om te denken, dat zij veranderd zullen worden.

Deze soort vooronderstelling of waarschijnlijkheid uit analogie ontstaan, juist uitgedrukt in dat woord „bestendiging", schijnt onze natuurlijke reden te zijn om te gelooven, dat de loop der wereld zich morgen zal vervolgen zooals zij het al heeft gedaan zoover als onze ervaring of kennis of geschiedenis ons terug kan voeren."[5])

Zoo wordt dus het positieve argument voor een toekomstig leven gebaseerd op het beginsel der continuïteit.

In de gedeelten, die hier nu onmiddellijk op volgen, tracht hij de tegenwerpingen tegen het geloof in een toekomstig leven te ontzenuwen.

Daarvoor gebruikt hij zijn beroemd geworden argument van de onwetendheid of onbestendigheid.

Hij zegt: Ons betoog tegen een toekomstig leven moet uitgaan of „uit de reden van het ding" of „van de analogie in de natuur".

Wij kunnen het echter niet beredeneeren uit de reden (oorzaak), omdat wij niets weten van het wezen des doods. Wij kennen alleen sommige gevolgen van den dood. Ten opzichte van de analogie in de natuur: die bevordert ook niet de vooronderstelling van de gedachte, dat bij den dood alles eindigt.

Wanneer dieren sterven, zijn zij aan onze oogen onttrokken. Wij kunnen hen niet langer waarnemen. Wij hebben echter geen bepaalde reden om te denken, dat met den dood alles eindigt. Bovendien verkeeren wij geheel in het duister ten opzichte van de vraag, waaraan onze kracht om te leven hangt.

Misschien, dat zij afhangt van iets, dat geheel buiten de macht van den koning der verschrikking ligt.

Deze aanhalingen geven ons een goede gedachte van het uitgangspunt van Butler. Hij begint eenvoudig met „den loop en het bestand der natuur" als iets, dat op zichzelf genoegzaam is, en neemt aan, dat het menschelijk verstand, hetzij van den geloovige of van den ongeloovige, tot gezonde conclusies daarover kan komen.

Nu moeten we echter opmerken, dat Butler opmerkt, dat hij een Auteur van de natuur voor bewezen aanneemt. Hij behoeft over de vraag van het bestaan van God niet te twisten, omdat de Deïsten evenzeer als hij in God gelooven.

Maar hoewel hij dat feit als bewezen aanneemt, maakt hij er bij zijn argumentatie toch geen gebruik van.

Dat is de gewone wijze van doen bij de Arminianen.

Indien iemand den Arminianen zou vragen, of zij gelooven in de schepping der wereld door God, dan zeggen zij: Natuurlijk. Maar zij zullen daarna rechtsomkeert maken en redeneeren, alsof de wetten van het heelal en van het menschelijk verstand zelfgenoegzaam zijn in plaats van geschapen.

Nog onlangs verscheen een boek van een zekeren C. Norman Bartlett over den drieëenigen God.

Hij tracht in dit boek heel wat van de Drievuldigheid te verklaren door te redeneeren uit hetgeen wij zien in het geschapen heelal.

Zooals wij anderen tegenover ons noodig hebben om ons te bewaren voor eenzaamheid en zelfzucht, zoo is het met God.

De Absolute kan Zichzelf van oneindig met Zichzelf bezig zijn slechts verlossen door zelfbevrijding. Op geen enkele andere wijze kan Hij in het bezit komen van Zijn

eigen absoluutheid, liever dan er door bezeten te worden.

Op deze manier wordt de correlatie tusschen God en mensch voor bewezen aangenomen reeds bij het eerste begin van de uiteenzetting. Dat is logisch Arminiaansch. Bovendien mogen wij opmerken, dat zelfs, indien Butler het bestaan van God „bewijst" of aanduidt, wat het bewijs moet zijn, hij van den anderen kant toch weer als bewezen aanneemt de genoegzaamheid van „den loop en het bestand der natuur".

Nu is het belangrijk om een lang citaat van Butler te geven: „Inderdaad kennen we aan God een noodzakelijk bestaan toe, zonder eenig middel veroorzaakt. Want wij vinden het bij onszelf onmogelijk, zelfs maar in verbeelding, om uit te cijferen de gedachte aan oneindigheid, dat is, uitgestrektheid en eeuwigheid.

Wij schijnen intuïtief te verstaan, dat er iets moet zijn en niet anders kan zijn, buiten onszelven, dat aan deze gedachte beantwoordt of het archetype er van is.

En hieruit (want het abstractum eischt evenals elders een concretum) besluiten wij, dat het niet anders kan, of er moet een oneindig, een alomtegenwoordig eeuwig Wezen bestaan, voorbestaande voor elk ontwerp, dat naar Zijn bestaan wijst en daarvan onafhankelijk."

Hier schijnt Butler het argumentum a priori te gebruiken voor het bestaan van God. Terwijl hij vroeger het a posteriori argument gebruikte of te kennen gaf, dat men dat argument gebruiken moest voor het bestaan van God.

Hij zegt immers: „het bewijs voor het bestaan van God is dikwijls uitgewerkt door deze argumentatie uit analogie en laatste oorzaak; uit abstracte redeneering, uit de meest oude tradities en getuigenissen, en van de algemeene bestemming der menschheid."

Zoo had Butler evengoed elke verwijzing naar den

Auteur der schepping uit zijn boek kunnen weglaten, in zooverre het argument, waardoor hij de waarheid van het christendom wil bevestigen, hierbij betrokken is.

Hij negeert zijn Auteur der natuur terstond, of hij komt met een argument voor Zijn bestaan, dat zelve weer gebaseerd is op de genoegzaamheid van den loop en het bestand der natuur.

Hij voelt, dat hij in het begin op onzijdig terrein moet handelen met zijn tegenstanders. Hij is van meening, dat hij anders niet wetenschappelijk zou zijn.

Hij moet zich beroepen op feiten, die binnen hun bereik liggen en waarover zij bevoegd zijn om te oordeelen.

Voordat wij nu verder aantoonen de volkomen krachteloosheid van deze wijze van redeneeren, hebben wij na te gaan hoe Butler nu op „de loop en het bestand der natuur" bouwt het christelijk geloof. In dit verband moet eerst worden opgemerkt, dat het christendom, welks waarheid hij bewijst, gelijkgeschaafd is door de analogie, zoodat het past op den grondslag van „de loop en het bestand der natuur".

Evenals de Arminiaansche logica God moet terugbrengen tot de afmetingen van een eindige Godheid, zoo moet deze zelfde logica het christendom terugbrengen tot een herdruk van natuurlijke vroomheid met nog eenige toevoegingen over het werk van den Zoon en den Heiligen Geest.

„Door de rede wordt geopenbaard de relatie, waarin God de Vader tot ons staat. Hieruit vloeit voort de verplichting om Hem te gehoorzamen. In de Schrift zijn geopenbaard de relaties, waarin de Zoon en de Heilige Geest tot ons staan. Hieruit spruit voort de verplichting, waaronder wij tot hen staan."

Een weinig verder drukt hij zijn gevoelen in deze woorden uit:

„Het wezen van de natuurlijke religie kan zoo omschreven worden: godsdienstige eerbied voor God den Vader, den Almachtige. En het wezen der geopenbaarde religie in onderscheiding van de natuurlijke, als godsdienstige eerbied voor den Zoon en den Heiligen Geest."

Wanneer hij dan verder spreekt over onze relaties tot Christus en den Heiligen Geest, voegt hij er aan toe:

„En daar deze relaties werkelijkheid zijn (hoewel wij voor openbaring zeker onder geen verplichting worden gesteld), is er niet een enkele reden om te denken, dat, wanneer zij eenmaal geopenbaard zijn, niet dezelfde consequenties onder Gods regeering moeten volgen bij het veronachtzamen dezer relaties, als zouden volgen bij het veronachtzamen van die andere relaties, die ons bekend zijn geworden door de rede."

Terwijl er nog deze beperking bij moet worden gevoegd, dat zelfs van die plichten ten opzichte van den Zoon en den Heiligen Geest, die ons geopenbaard zijn, de rede in zekeren zin toch de rechter blijft.

Als antwoord op zekere bezwaren, opgeworpen tegen het christendom, zegt Butler: „Wat is de juiste gevolgtrekking uit dit alles? Niet, dat de rede geen rechter zou zijn over hetgeen ons wordt aangeboden als vrucht van goddelijke openbaring. Want dit zou beteekenen, dat wij onbekwaam zijn om over iets te oordeelen, omdat wij onbekwaam zouden zijn om over alle dingen te oordeelen. De rede kan en zij moet ook oordeelen, niet alleen over de bedoeling, maar ook over de redelijkheid en de bewijskracht der Openbaring.

Ten eerste moet de rede oordeelen, of de Openbaring redelijk goed is, d.w.z. of zij geen dingen bevat, die wij niet kunnen verwachten van een wijs, rechtvaardig en goed

Wezen; want dergelijke tegenwerpingen, die hieruit ontstaan zijn, zijn reeds uit den weg geruimd; maar wel, of zij dingen bevat, volkomen in tegenspraak met wijsheid, rechtvaardigheid of goedheid, in tegenspraak met hetgeen het natuurlijk licht ons over God onderwijst.

Ik ken echter geen enkele dergelijke tegenwerping tegen de Heilige Schrift, behalve zulke, die op vooronderstellingen zijn gegrond, vooronderstellingen, die terzelfder tijd bewijzen, dat het bestand der natuur in tegenstelling is met wijsheid, rechtvaardigheid of goedheid en dit laatste is zeker niet waar.

Verder is de Rede de rechter en moet het ook zijn van de bewijskracht der openbaring en van de bezwaren, die daartegen worden ingebracht, wat het onderwerp zal vormen van het volgende hoofdstuk."

Zoo ontvangen wij een merkwaardig beeld van het uitgeholde christendom, dat overblijft, wanneer Arminiaansche logica haar stellingen er op heeft toegepast, om het aan te laten passen bij het onzijdig grondgebied, vanwaar zij is uitgegaan.

Gelukkig zijn vele Arminianen inconsequent. Zooals hun geloof in de schepping beter is dan hun logica over de schepping, zoo is ook hun geloof beter dan hun logica t.o.v. het christendom.

Als deze Arminiaansche logica consequent werd doorgevoerd, bleef er van het christendom niets over.

Eerst wordt een kloof gevormd tusschen objectieve en subjectieve factoren van het Christendom; de wedergeboorte wordt niet bezien als een deel van de gave van het christelijk geloof.

Ten tweede wordt het werk van den Zoon en den Heiligen Geest kunstmatig gescheiden van het werk des Vaders. De natuurlijke mensch kan uit de studie van de natuur te

weten komen alles, wat hij weten moet van den Vader, terwijl hij nog niets weet van den Zoon en den Heiligen Geest.

Ten derde kan hij zijn onverlichte logica toepassen zelfs op het werk van den Zoon en den Heiligen Geest. En we kunnen er zeker van zijn, dat, als den natuurlijken mensch deze vrijheid gegeven wordt, hij alles in den Heiligen Geest in tegenspraak zal achten met zijn opvattingen over wijsheid, rechtvaardigheid en goedheid.

Het christelijk geloof is juist gegeven om een tegenspraak te zijn van de opvattingen van den natuurlijken mensch in de gebieden der waarheid, goedheid en schoonheid. Het Arminianisme denkt, dat het er aan kan ontkomen om de opvattingen van den natuurlijken mensch te betwisten en toch het christendom aannemelijk voor hem te maken.

Terloops mag ik opmerken, dat deze Arminiaansche opvatting, dat de rede van den natuurlijken mensch niet is aangetast, voor een groot gedeelte verantwoordelijk is voor de zwakheid, waarmede het Amerikaansch fundamentalisme staat tegenover de aanvallen der modernen.

Fundamentalisme kan het modernisme niet aanvallen juist waar de aanval het meest noodig is, nl. in zijn aanvaarding van de ongeschondenheid van den natuurlijken mensch. In de practijk staat het Arminianisme dan ook onverschillig tegenover het christelijk lager onderwijs.

Het is best tevreden met de „neutrale" school. In de „neutrale" school worden de kinderen slechts onderwezen in zulke dingen als natuur en geschiedenis, dingen, die in verband staan met God den Vader.

De aanvulling daarvan kan gegeven worden op de Zondagsschool door den kinderen te vertellen van den Zoon en den Heiligen Geest en alles komt goed.

Als sommigen ons ontvallen, dan kunnen we beproeven hen te vangen, als zij volwassen zijn geworden, door hun te vertellen van den Zoon en den Heiligen Geest op evangelisatie-samenkomsten.

Dit kwaad blijft niet beperkt tot de lagere scholen. Er zijn enthousiaste Arminianen over christelijke universiteiten.

Maar binnen de muren van deze christelijke scholen wordt de zg. neutrale wetenschappelijke methode geëerd in de verschillende vakken van wetenschap.

Er zijn bijbelkringen en godsdienstoefeningen, waar de leerlingen bekend worden met het werk van den Zoon. Daartegenover wordt aangenomen, dat, wanneer zij bezig zijn met het werk van den Vader, dat is in physica, scheikunde, wiskunde, geschiedenis (behalve gewijde geschiedenis) en philosophie, zij practisch bezig zijn op neutraal gebied.

Maar, zult u opmerken, zijn er niet hoogstaande christenen, specialisten op het terrein der biologie, die een groot deel van hun tijd besteden met het vooropgezette doel om de leugen der evolutie te bewijzen?

Er zijn er verscheidene, die schitterend detailwerk hebben geleverd. Maar ik ken er bijna niet een, die een aanval heeft gedaan op de methodologie, die den grondslag vormt der z.g. wetenschappelijke procedure.

Evenals Butler aanvaarden zij, dat de gansche natuur neutraal terrein is. Zij gevoelen, dat zij, evenals hun tegenstanders, onbevooroordeeld hebben te staan t.o.v. datgene, wat uit den schoot der natuur aan feiten te voorschijn zal komen in de toekomst. Zij missen den moed om hun tegenstanders reeds bij het begin te zeggen, dat er geen feiten kunnen komen, die niet passen in het schema der christelijke waarheid. Ook zien zij niet, dat zij op die wijze prac-

tisch verraad plegen als Christenen. Indien iemand hun vroeg om mee te gaan met een expeditie om te zien, of het lichaam van Jezus kon gevonden worden, dan zouden zij, als zij consequent waren, die uitnoodiging moeten aanvaarden.

Maar wanneer zij nu gevoelen, dat zij niet neutraal kunnen staan t.o.v. het lichaam van Jezus, zonder het christendom te verloochenen, hoe kunnen zij dan wel neutraal zijn t.o.v. die andere feiten, die een deel vormen van het christelijke geloof?

Als we deze dingen overwegen, verstaan we hoe broodnoodig een waarlijk Calvinistische of consequent christelijke wijsbegeerte is in Amerika.

Zulk een Calvinistische wijsbegeerte zou wetenschappelijke menschen, die christenen zijn en hun Heiland liefhebben, in staat stellen de methodologie, die gebruikt wordt in hun speciaal veld van onderzoek, aan te vullen.

Het zou hun tevens geven een gevoel van vertrouwen in de zekerheid van hun geloof. Zij behoefden niet langer te spelen met de gedachte, dat het christendom *naar alle waarschijnlijkheid* waar is, *daar al de feiten daarop schijnen te wijzen.*

Zulk een Calvinistische philosophie is ook broodnoodig in Calvinistische onderwijsinrichtingen en voor de mannen, die Calvinisten zijn, maar les geven aan niet-Calvinistische inrichtingen.

Als iemand beproeft op Zondag Calvinist te zijn en in sommige dingen ook gedurende de week, maar tevens beproeft neutraal te zijn in zijn wetenschappelijk werk, geeft dat een ondragelijke geestelijke spanning.

Iemand kan alleen goed Calvinist zijn, als hij het in alles is. Men moet een goed Calvinist zijn in het laboratorium om een goede in de kerk te zijn.

En toch schijnen velen te denken, dat zij neutraal moeten zijn in het laboratorium, hoewel zij overigens goede Calvinisten willen zijn.

En studenten, die onder zulken met zulk een dubbelleven worden opgeleid, zullen zeker geen stoere Calvinisten worden.

Maar wij vervolgen de bespreking van Butler's werk.

Het is leerrijk om op te merken, hoe hij het christendom pasklaar maakt voor de natuur. Op dezelfde wijze maakt hij ook pasklaar het dogma der zonde en daarmede de reden voor de noodzakelijkheid van het christelijk geloof.

Hij zegt: „De menschheid en misschien elk eindig schepsel schieten in vele opzichten te kort, juist vanwege hun aard, voordat hun deugden gewoonten zijn geworden en loopen gevaar af te wijken van hetgeen recht is; en daarom hebben zij noodig deugdzame gewoonten, als een zekerheid tegen dit gevaar."

Het punt, waar het Butler hier om te doen is, is dat eindige schepselen juist omdat zij eindig zijn, zedelijk nooit volmaakt kunnen zijn.

„We moeten het ons zoo voorstellen", zegt hij, „dat er een recht pad is, waarop iemand recht door kan blijven loopen, mits hij een bepaalde opmerkzaamheid daaraan wijdt; maar wanneer hij nu niet die mate van opmerkzaamheid daaraan geeft, als geëischt is, dan is één van de duizend voorwerpen, die zijn oog boeien, al voldoende om hem ter zijde te leiden."

Eindige volmaaktheid is dus niets anders dan evenwicht tusschen het zedelijk en het natuurlijk beginsel van den mensch.

De mensch was aan het begin een evenwichtig schepsel. Maar hij kon gemakkelijk uit dat evenwicht vallen.

Nu kunnen we onmogelijk zeggen, hoezeer zelfs de eerste openlijke onregelmatige daad de innerlijke constitutie vermocht te verbreken, het uit zijn voegen bracht en de verhoudingen in de constitutie veranderde, evenmin als wij nog kunnen zeggen, hoe de juiste verhoudingen van het bouwwerk waren; maar één ding is zeker: de herhaling der onregelmatigheid vormde bepaalde gewoonten.

Zoo werd het geheele bestand verdorven en het schepsel, dat goed gemaakt was, werd verdorven en slecht in zijn verworven karakter, in verhouding met de herhaalde onregelmatigheden van hun afzonderlijke daden.

Hier toont zich zeer het booze resultaat van de Arminiaansche logica. Butler sprak, dat hij een Auteur der schepping aannam. Maar inderdaad vindt zijn Auteur een schepsel met eigen structuur.

Een klompenmaker heeft hout noodig om klompen te maken. Als dat hout niet zo best is, krijgen wij klompen van mindere kwaliteit; de klompenmaker heeft van zijn materiaal dan toch nog het beste gemaakt.

Op deze manier heeft ook Plato geredeneerd over de schepping der wereld. Er was materiaal, dat in zich een weerspannig element had en daaruit, als de „moeder van het zijnde" heeft God de Vader Zijn wereld moeten maken. Hij moest het er mee doen.

Zoo wordt God reeds van het begin correlaat gesteld met iets, dat buiten Hem bestaat.

Wij kunnen niets anders verwachten van Plato of van welken anderen niet-christelijken wijsgeer.

Toen de duivel, Gods schepsel, zijn woord stelde tegenover Gods Woord en Eva neutraal wilde zijn tusschen God en den duivel, verlaagde zij in werkelijkheid God tot het schepsel of plaatste den duivel op één lijn met zijn Schepper.

Deze z.g. neutrale houding was dus een verloochening van den HEERE als God. Het was een poging om God en Gods handelen te verklaren in zuiver immanente categorieën. Zoo hebben Plato en de andere wijsgeeren, wandelend in Eva's voetstappen, zichzelf verloren in hun zondewereld.

Maar het is zeker te betreuren, als een christelijk theoloog tracht zijn wetenschappelijk gebouw op te trekken op hetzelfde fundament als zijn tegenstanders.

Het is dan ook niet te verwonderen, dat de verdediging op grond van deze Arminiaansche methodologie vervalt tot negativisme en dat hun apologetiek het doel voorbijstreeft. Dit feit wordt duidelijk zelfs uit de critiek, die een tijdgenoot van Butler, David Hume, op zijn argumentatie uitoefende.

Hume's Verhandeling verscheen slechts drie jaren na Butler's Analogie. Hij valt Butler niet rechtstreeks aan, maar zet in zijn Verhandeling uiteen de beginselen van een, naar zijn meening, consequent empirisme.

Nu behoeven we op de vraag, of Hume werkelijk consequent is, niet te antwoorden, maar wel willen we vragen, wat er met de argumenten van Butler geschiedt, wanneer zijn eigen erkend beroep op feiten en niets dan feiten, getoetst zou worden door een volgehouden empirisme.

Hume vertelt ons: Al de voorstellingen van den menschelijken geest kunnen herleid worden tot twee, die ik noemen zal indrukken en ideeën.

Het verschil tusschen beide bestaat alleen in de kracht en levendigheid, waarmee zij indruk maken op ons en hun weg vinden in onze gedachten of bewustzijn.

De ideeën zijn niets anders dan zwakke afdrukken van gewaarwordingen. Alle wetenschap komt tenslotte uit ervaring. En, in zoverre de idee slechts afdruk is van

gewaarwording, is zij op zichzelf staande, zooals gewaarwordingen op zichzelf staan.

Hij is het met Berkeley eens, die leerde „alle algemeene ideeën zijn niets anders dan bijzondere, verbonden aan (met) een zekere term.

De eene bijzondere idee roept eenvoudig de andere op. Daar behoeft geen noodzakelijk verband tusschen ideeën te zijn.

Er is zeker geen systematisch verband tusschen onze ideeën, want dat is er ook niet bij onze gewaarwordingen."

Dit is de grond van Hume's aanval op de causaliteit. Al ons redeneeren over causaliteit gaat terug op gewaarwordingen en die staan op zichzelf.

Daarom kunnen we alleen door ervaring het bestaan van het een afleiden uit het andere.

De wijze van ervaring is als volgt. We herinneren ons, dat wij dikwijls voorbeelden gehad hebben van het bestaan van een bepaalde soort objecten en tevens, dat die altijd vergezeld werden van een andere reeks en zij met elkander tezamen voorkwamen in een regelmatige verbondenheid en opvolging.

Zoo herinneren we ons, dat wij gezien hebben, wat wij „vlam" noemen en daarbij gevoeld hebben die gewaarwording, die wij „warmte" noemen.

Eveneens komt ons voor den geest hun constante verbinding in alle vorige gevallen. Zonder eenig verder nadenken, noemen wij het een „oorzaak" en het ander „gevolg" en besluiten tot het bestaan van het een uit het ander.

De belangrijkheid van deze opmerking voor de positie van Butler kunnen wij nu gemakkelijk verstaan.

Butler handhaaft, dat wij redelijkerwijs mogen verwachten, dat de natuur zal blijven in de toekomst, zooals zij in het verleden was. Toch heeft de Auteur der natuur daar niets mee te maken.

Beiden, Butler en Hume, wenschen dit af te leiden uit de

feiten. Maar nu zegt Hume tot Butler, dat er geen oorzakelijke verbinding is tusschen de toekomst en het verleden. Als wij de verwachting koesteren, dat de toekomst zal zijn als het verleden, berust dat alleen op de gewoonte.

Want wij weten allen: de toekomst kan gansch anders zijn dan het verleden. Wij kunnen niet redeneeren, dat dit of dat waarschijnlijk zal geschieden.

Wij kunnen en moeten wel, practisch zoo redeneeren, maar wij kunnen niet instaan voor de waarheid van hetgeen op zulke gronden worden beweerd.

Wanneer wij deze critiek van Hume toepassen op Butler's argument voor het toekomende leven, komen wij tot het volgende resultaat.

Een toekomstig leven ligt zoover buiten onze bevatting, en wij hebben zoo'n vage voorstelling van onze bestaanswijze, nadat ons lichaam verbroken is, dat alle redenen, hoe krachtig ook, die wij kunnen vinden, hoezeer zij ook gesteund worden door opvoeding, nooit in staat zijn om menschen met geringe verbeelding deze moeilijkheden te laten overwinnen, of een voldoende autoriteit en kracht aan de gedachte van het voortbestaan bij te zetten.

Het is moeilijk te verstaan hoe Butler dit argument kan ontzenuwen. Toch hebben vele christelijke apologeten hem gevolgd in zijn wijze van redeneering over het toekomende leven.

Zij herhalen of poneeren opnieuw de argumenten uit Plato's dialogen, voegen daarbij alles, wat zij maar bij andere wijsgeren denken gevonden te hebben, gaan dan de resultaten na en spreken dan van het argument der rede of uit de natuur voor onsterfelijkheid.

Hierbij gaan zij dan voegen hetgeen de Bijbel er over leert en zoo vinden zij, dat zoowel de rede als de Schrift onsterfelijkheid leert.

Verdergaande zeggen zij dan, dat de Bijbel *en* de psychologie het eens zijn over de natuur des menschen en over de toekomst, die hem wacht.

Minstens zeggen zij toch, dat de overeenstemming er is, zoover als twee samen kunnen gaan, maar dat de Bijbel er datgene van zegt, waartoe de rede uit zichzelf niet kon besluiten.

In ieder geval wordt verondersteld een in den grond overeenstemmen van de resultaten, verkregen door het onderzoek van de rede en de waarheden der Schrift.

Zoo bouwen christelijke apologeten standbeelden van ijzer en leem; het is ook niet moeilijk voor knappe jonge Humes om deze beelden tegen den grond te werpen; zij staan op het drijfzand der ervaring.

Wij kunnen de verzoeking niet weerstaan om aan te toonen, hoe volkomen Hume verwerpt alle redeneering, die zich beroept op feiten, die in zichzelf zouden bestaan, los van het geschapen zijn door God.

Hume bereikt dit door aan te toonen, dat een zuiver empirisme in werkelijkheid het toeval heeft aanvaard als de bron, waaruit alle feiten hun bestaan ontleenen.

Maar hoe kunnen wij nu eerlijk het eene ding meer dan het andere verwachten uit den schoot van het toeval. Hume dringt er op aan, dat Butler inderdaad neutraal zal zijn.

De gedachte van oorzaak en gevolg is ontleend aan ervaring, die, door ons altijd maar weer zekere objecten verbonden met andere te toonen, bij ons tot stand brengt zulk een gewoonte om die objecten in die verhouding te zien, dat wij alleen door een gevoeligen indruk ze in eenige andere orde kunnen bezien.

Ter andere zijde, daar het toeval geen werkelijkheid is en alleen maar de negatie van oorzakelijkheid is, is zijn invloed op den geest tegengesteld aan den invloed der

oorzakelijkheid; en nu is het volstrekt noodzakelijk om de verbeelding volkomen vrij te laten, hetzij het bestaan of niet bestaan van het onderhavige object te beschouwen als toevallig.

Een oorzaak echter dringt door tot onze gedachtenwereld en dwingt ons in een zeker opzicht om zekere objecten te beschouwen in even zekere relaties.

Het toeval kan alleen deze determinatie van onze gedachten verbreken en dan blijft de geest in zijn aangeboren staat van onverschilligheid, want zoodra als de oorzaak is weggenomen wordt die staat terstond hersteld.

Omdat derhalve een volkomen onbelangrijkheid wezenlijk behoort bij het toeval, zoo kan de eene toevalligheid niet boven de andere verheven zijn, tenzij dan als een meerder getal van dezelfde toevalligheden.

Want zoodra we aannemen, dat de eene toevalligheid meer kan zijn dan de andere, moeten wij terzelfder tijd aannemen, dat er iets is, dat die meerderheid er aan geeft en de gebeurtenis meer bepaalt naar die zijde dan naar de andere.

Dus, in andere woorden, zouden wij ruimte moeten laten voor een oorzaak en daarmee vernietigen de veronderstelling van toeval, die wij eerst hebben gesteld. Een volmaakte en geheele onbelangrijkheid is dus wezenlijk voor het toeval en de eene onbelangrijkheid kan nooit in zichzelf verheven of minder zijn dan de andere. Deze waarheid is niet eigen aan mijn systeem, maar wordt door een ieder erkend, die een redeneering opzet in verband met toevalligheden.

Hier hebben wij eindelijk vasten bodem bereikt.

Hiertoe moet een neutrale houding wel leiden. Butler had beweerd, dat wij mogen verwachten, dat ieder ding in de toekomst zal zijn als in het verleden.

Hierop antwoordt Hume, dat op absoluut empirische

basis de dingen in de toekomst geheel anders kunnen zijn, dan op dit oogenblik.

Wij kunnen nog zeggen, dat er 99 kansen tegen één zijn, dat zij hetzelfde zullen wezen.

Goed, zegt Hume, 99 maal nul is niet meer dan 1 maal nul.

We zullen goed doen er acht op te slaan, dat iedere immanentie-wijsbegeerte voor deze moeilijkheid komt te staan.

Alle immanentie-wijsbegeerte brengt bij het een of andere punt feiten bij. Het maakt gelijk het rationeele en het irrationeele. Immanentie-philosophie is dan ook zichzelf vernietigend.

Toch zijn er christelijke apologeten, die de methode van Butler blijven volgen. Zij vreezen niet voor de irrationalistische conclusies, waartoe deze methode hen leidt.

Ik mag dit illustreeren met een voorbeeld uit de jongste physica. Het is bekend, hoe velen der jongste physici niet meer willen weten van de materialistische en mechanistische verklaringen der vorige eeuw.

De quantumtheorie van Planck, de relativiteitstheorie van Einstein en het beginsel van indeterminatie van Heisenberg zijn voor een goed deel voor deze verandering aansprakelijk.

Er zijn veel wijsgeeren en theologen, die beproefd hebben de beteekenis van deze nieuwe physica te verwerken.

Zij hebben voor een groot gedeelte daarbij gebruik gemaakt van de populariseering van deze theorieën, zooals ze gegeven werd door physici en mathematici als Sir James Jeans en professor Eddington.

Zij trachten beiden een idealistische schilderij van den kosmos te geven als uitkomst hunner physische theorieën.

C. E. M. Joad in zijn Wijsgeerige Aspecten der moderne Wetenschap (Philosophical Aspects of Modern Science)

tracht aan te toonen, dat de moderne physica-theorieën niet onvereenigbaar zijn met het realisme in de wijsbegeerte.

Moderne theologen hebben beproefd de nieuwe physica voor hun wagen te spannen door aan te toonen, dat de nieuwe physica hun opvatting over een soort dimensioneele werkelijkheid steunt.

B. v. Daniel Lamont in zijn boek over Christ and the World of Thought denkt, dat een dimensionale wijsbegeerte, zooals die ontwikkeld is door Karl Heim, in overeenstemming is met het beste der moderne gedachten op het terrein der wetenschap.

Hoe is nu de houding van orthodox-christelijke apologeten tegenover dit alles.

Die houding wordt gekenmerkt door het gemis van de valsche probleemstelling te zien.

Zij hebben niet opgemerkt, dat het moderne idealisme en realisme en de moderne dimensiephilosophie alle immanentiephilosophieën zijn in hun uitgangspunt en in hun methodologie.

Over het algemeen zijn zij te verheugd geweest, dat de wetenschap niet langer alleen maar mechanistisch is.

Er is zeer veel vreugde in het orthodoxe kamp over het feit, dat niet alle wetenschappelijke werkers de machine aanbidden.

Vele orthodoxe apologeten schijnen van meening te zijn, dat de nadruk op de indeterminiteit in de physica, door sommige wetenschappelijke menschen in den jongsten tijd daarop gelegd, plaats maakt voor „wonderen".

Zij gaan er van uit, dat, hoewel zij misschien zelf nog niet klaar zijn om die wonderen te aanvaarden, zij nu tenminste de mogelijkheid er voor openlaten.

Maar dit is zeer zeker een radicale fout.

Het is opnieuw een bewijs, hoeveel orthodoxe apologeten

gevangen zitten in de kronkels der Arminiaansche logica, erfenis van Butler.

Zij zijn zoo benauwd geweest, dat zij verpletterd zouden worden door de stoomwals van het mechanisme, dat zij bereid zijn in den oceaan van het irrationeele te springen.

Toch hadden zij gewaarschuwd moeten zijn door dezelfde wetenschapsmenschen, op wie zij zich beroepen.

Jeans heeft b.v. in het geheel geen bezwaar om te verklaren, dat hij in het algemeen het wel eens is met de bewering van Huxley, dat, wanneer zes apen aan het tikken worden gezet, zij ten slotte alle boeken uit het Britsch Museum zouden kunnen produceeren.

Zoo verheft hij het toeval en het irrationeele tot de hoogste metaphysica. En wel hierom, omdat *alles kan gebeuren.*

Zelfs de schikking der gebeurtenissen, die orthodoxe theologen tezamen het christendom noemen, komt begrijpelijkerwijs uit den schoot van het toeval.

De opstanding van Christus is alleen maar een vreemd geval, zeker iets ongewoons, maar daarom nog niet ongelooflijk.

Bernhard Bavinck in zijn boek Science and God geeft ons een voorbeeld van een wonderlijke gebeurtenis op de volgende wijze: „Laat ons het voorbeeld van Perrin nemen over de dakpannen. Wanneer deze dakpan van een dak valt, is er iedere 10/000 seconde een mogelijkheid, dat toevallige onevenredigheid in den moleculairen druk het een stoot ter zijde geeft en dus, b.v., het hoofd van een voorbijganger mist, dat zij anders zou hebben geraakt, indien haar val plaats had gehad naar de normale, dat is gemiddelde wet, die voor vallende lichamen geldt."

Maar indien deze theorie door de theologen wordt overgenomen, om daarmede te bewijzen, dat de mogelijkheid van een wonder er dus is, zou zij haar eigen graf graven.

Want ten eerste is, zooals we gezien hebben, de waarschijnlijkheid zoo klein, dat het practisch gelijk is aan een onoorzakelijkheid. Indien iedere seconde sedert het begin der menschheid zulk een dakpan was gevallen, dan zou er geen waarneembaar moment in den tijd zijn geweest, dat, volgens Perrin, noodzakelijk is om het geval te doen voorkomen.

En ten tweede, indien zulk een onmetelijk kleine mogelijkheid werkelijk zich eens zou voordoen, dan is er een tweede bijna even groote onwaarschijnlijkheid, dat het juist zou gebeuren op het moment, dat de voorbijganger, die zoo „wonderlijk beschermd" moest worden, langs dat huis voorbijging.

Hij vervolgt: „Gelijke overwegingen gelden b.v. voor het wandelen van Petrus op het water, dat natuurlijk eveneens in te denken is als het resultaat van ongelijken druk der moleculen, maar nog onwaarschijnlijker."

Wij zien dus wel hoeveel ruimte de moderne indeterministen laten voor wonderen.

Daar is een heel ver verwijderde mogelijkheid voor de wandeling van Petrus op het water, maar als het gebeurd is, dan berust het op een toevalligen moleculairen druk.

Zeer zeker hebben zulke wonderlijke gebeurtenissen niets uitstaande met de Bijbelsche wonderen.

Hoe komt het dan toch, dat christelijke apologeten dat maar niet zien? Dat komt, naar wij meenen, van de logisch Arminiaansche wijze van redeneeren, die Engelsch-Amerikaansche apologeten sedert Butler hebben gevolgd.

Nu nog een aanhaling uit de jongste literatuur t.o.v. het wonder, om aan te toonen, dat het ongeloof klaarstaat om elke empirische verdediging van het christendom, zooals Butler die ontwierp, te ontzenuwen door de wet van het toeval, zooals Hume dat al deed tegen Butler.

De onlangs overleden William Adam Brown is voor het Amerikaansch modernisme gedurende verscheidene tientallen jaren een leider geweest.

Uit zijn boek God at Work citeeren wij de volgende belangwekkende passage:

Hij zegt, wanneer hij handelt over de opstanding van Jezus en de opwekking van Lazarus: „Stel dat te bewijzen viel, dat zulke dingen gebeurd zijn, juist zooals men zegt, dat zij gebeurd zijn.

Wat is er dan nog bereikt? Dan is alleen aangetoond, dat onze vorige kijk op de grenzen van het mogelijke moet worden uitgezet, dat onze vroegere generalisaties te eng waren en moeten herzien worden; dat er problemen zijn over den oorsprong en de vernieuwing van het leven, waar we tot nu toe niet van wisten. Maar wat ge niet hebt aangetoond en ook niet kunt aantoonen, is dat er een wonder is geschied, want dat zou beteekenen een erkenning, dat deze problemen in den aard onoplosbaar zijn, waartoe wij niet kunnen besluiten, voordat alle mogelijke proeven genomen zijn."

Hier hebben wij nu een moderne versie van Hume's argument.

En wij kunnen niet aan het gewicht van deze scepsis ontkomen, indien wij eerst willig zijn geweest om het geval te laten rusten op de z.g. wetenschappelijke of empirische gronden.

Daarom zullen we noodig hebben een wijsbegeerte en dan een Calvinistische wijsbegeerte, die met het feit rekening houdt en een wijsgeerige en dan een Calvinistisch-wijsgeerige kentheorie, om ons te bevrijden van de kwade gevolgen, die Brown ons voorhoudt.

Fundamentalisme heeft gestreden met het modernisme. Dat is goed. Wij kunnen het goede detailwerk van vele fun-

damentalisten waardeeren. Maar wanneer we de christelijke positie tegenover het modernisme scherp willen stellen, zullen we op deze kwestie, die we nu behandeld hebben, goed moeten ingaan.

Brown heeft er groot genoegen in om zijn fundamentalistische tegenstanders op de guillotine te brengen.

Zij zijn veroordeeld uit hun eigen mond. Daar zij hun zaak hebben laten afhangen van de algemeen gevolgde wetenschappelijke methode, laat hij hun zien, waartoe zij moeten komen.

Hij voegt bij zijn vorig aangehaald citaat nog dit: „Moeten we daarom toestemmen dat de religieuse beteekenis van de bijbelverhalen geschaad is en de geschiedkundige waarde der feiten weerlegd is?

Zulk een conclusie is onafwijsbaar, indien de oude bewijsmethode juist was.

Maar de moderne verdedigers van het wonder zijn niet bereid dat toe te geven. Zij verklaren, dat de religieuze beteekenis der wonderen geenszins geschaad is, indien wij in een wetenschappelijk verstaan van hoe het mogelijk zou zijn slagen, door de eenvoudige reden, dat datgene, wat het wonder zijn bijzondere waarde geeft, ligt op het terrein, waar de wetenschap niet komen kan."

Op die wijze verslaat de Arminiaansche logica zichzelf in het debat met de tegenstanders van het christendom.

Tezamen met die tegenstanders is het uitgegaan van verschillende feiten.

Men zou, zoo was men met elkander eens, niet bij het begin poneeren het geschapen zijn der feiten.

Zoo brachten christelijke apologeten, zonder het te bedoelen, reeds aanstonds den wierook der aanbidding bij het altaar van den god van het toeval.

Tevens werd de geest des menschen als beslissend

aangemerkt. Ook hierover waren beide partijen het eens.

Telkens wanneer de mensch kwam te staan voor een onoplosbaar probleem, moest hij toch er van uitgaan, dat het in de toekomst viel op te lossen.

Zoo werd de gedachte aan een onbegrijpelijk God, Wiens gedachten wij slechts konden nadenken, van het begin af geloochend.

Aangenomen werd, dat Gods Geest aan dezelfde wetten was onderworpen als des menschen geest.

De Humes en Browns glimlachten, wanneer zij hun tegenstanders zoo den Moloch van het toeval zagen aanbidden.

Dat inderdaad de menschelijke geest beslissend werd geacht in de Arminiaansche logica, kan ook nog bewezen worden uit hun onderscheiding van aanwijsbaar en moreel bewijs.

Aanwijsbaar bewijs zegt men, is gebaseerd op het feit, dat een tegengestelde conclusie ondenkbaar is. B.v., we kunnen ons niet indenken, dat $2 \times 2 = 5$.

Terwijl in het geval van een moreel bewijs wij het tegendeel wel kunnen indenken.

B.v., wij kunnen moreel zeker zijn, dat een zeker feit bestaan heeft, maar we kunnen niet zeggen, dat het niet-bestaan ondenkbaar is.

Dit punt is van vitaal belang om de Arminiaansche logica te verstaan. Dus zal ik er een illustratie van geven uit Hume's Dialogues Concerning Natural Religion.

Drie personen zijn met elkaar aan het debatteeren.

Demea volgt de methode van het a priori. Hij wil het bestaan van God bewijzen op dezelfde manier, waarop wij aantoonen, dat het ondenkbaar is, dat tweemaal twee iets anders zou kunnen zijn dan vier.

Cleanthes volgt de a posteriori of empirische methode.

Verscheidene geleerden hebben beweerd dat Hume hier dacht aan Butler.

Ten slotte brengt Philo de sceptische bezwaren tegen beide methoden.

Philo werpt tegen het argument van Cleanthes op, dat hij hoogstens een eindigen God kan aantoonen.

Als het bestaan van God bewezen kan worden door analogie, zooals Cleanthes wil, dan is er geen reden om aan te nemen, dat God niet evenzeer boos als goed zou zijn.

Immers zou Hij ons dan volkomen gelijk zijn.

Na de wanhopige poging van Cleanthes, om te bewijzen, dat, welbeschouwd, het goede in den kosmos opweegt tegen het kwade, roept Philo uit: Maar waarom is er dan toch ellende in de wereld? Zeker niet toevallig. Dus is er een oorzaak. Heeft de Godheid het bedoeld? Maar Hij is volmaakte liefde. Is het dan tegen Zijn bedoeling? Maar Hij is almachtig.

Deze redeneering sluit als een bus, is kort, helder en beslissend; tenzij wij aanvaarden, dat deze onderwerpen alle menschelijke denkkracht te boven gaan en dat onze gewone maatstaven van waarheid en leugen hierbij niet te gebruiken zijn; ik heb dit reeds lang van tevoren aangedrongen, maar gij hebt het van het begin af met toorn en verontwaardiging verworpen.

Dit was een harde slag voor Cleanthes. Het zal inderdaad altijd een harde slag zijn voor ieder, die begint met de genoegzaamheid van de feiten van den kosmos en van de rede van den mensch.

De god, wiens bestaan op deze gronden kan worden bewezen, is op zijn best een eindige god. Cleanthes is in het nauw gedreven, hij weet niet verder meer. Nu komt Demea hem te hulp met het a priori argument. Dat kan toch niet door Philo worden aangevallen.

Maar Cleanthes wil niet geholpen worden. Hij verwerpt het a priori argument in afdoende bewoordingen: Ik begin met op te merken, dat het een aperte dwaasheid is om te beweren, dat eenig feit kan worden aangetoond of bewezen, a priori. Niets is bewijsbaar, tenzij het tegendeel een contradictie is.

Wat we ons kunnen indenken als bestaande, kunnen we ons ook indenken als niet-bestaande. Daarom is er geen Wezen, wiens niet-bestaan een contradictie geeft. Dus is er ook geen Wezen, wiens bestaan bewijsbaar is. Dit noem ik een afdoende weerlegging en ik ben bereid om het gansche debat daarop te laten rusten.

Nu krijgen we dit vreemde feit.

Demea, de man van het a priori, is het met Philo, den scepticus, eens, dat de wijze van redeneering a posteriori, die de feiten aanvaardt als genoegzaam, moet eindigen in abstracte verscheidenheid zonder eenheid; wij zijn aangeland bij Heraclitus.

Ter andere zijde is Cleanthes het met Philo eens, dat de redeneering a priori, die met de wet van geen contradictie opereert als genoegzame proef van de werkelijkheid, ons brengt in abstracte identiteit; wij zijn terug bij Parmenides.

Maken wij de som op, dan moeten we zeggen, dat zij alle gelijk hebben in hetgeen zij tegenover elkanders gevoelen inbrengen.

Want alle drie gaan uit van de genoegzaamheid der feiten en hebben niets dan de menschelijke rede om het a priori element, waarmee deze feiten onderling verbonden kunnen worden, te versterken!

Op zulk een basis is geen prediking mogelijk. Philo had gelijk in zijn critiek op de verdedigers van het christelijk geloof, alleen zijn eigen positie is ook onhoudbaar.

Wij kunnen nu het resultaat opmaken van de methode van Butler, en allen, die na hem deze Arminiaansche methode hebben toegepast.

Het christendom moest worden beperkt en aangepast aan den smaak van den natuurlijken mensch. De Arminiaansche logica heeft practisch toegelaten, dat het continuïteitsbeginsel van de niet-christelijke logica ongestoord zijn weg kon vervolgen.

Het heeft hierin heil gezocht, dat de toepassing van het continuïteitsbeginsel tot op dit oogenblik er nog niet in geslaagd is alles in zijn greep te besluiten.

Men zegt ons: Gij kunt nog gelooven in wonderen, want de wetenschap kan niet alle dingen verklaren. Het heil wordt gezocht in den grond van het irrationeele.

Men vergeet, dat het continuïteitsbeginsel der moderne wetenschap, hoewel zij toegeven, dat zij tot dusver niet de geheele werkelijkheid kunnen verklaren, toch het ideaal koestert om tot een volkomen begrip te komen.

Het verwacht, dat het eens zal kunnen zeggen, wat wedergeboorte is, wat opstanding uit de dooden is, etc.

Dit ideaal nu wordt aangevallen door een werkelijk Calvinistische methodologie, omdat dit ideaal gebaseerd is op het continuïteitsbeginsel.

Het Calvinisme heeft als Archimedisch punt tot een ware verklaring van het leven het bestaan van een absoluten zichzelf bewusten God, die den kosmos met zijn wetten en feiten heeft geschapen.

Zoo leert de mensch zijn grenzen erkennen.

De Heilige Schrift, die ons openbaart, dat de mensch een schepsel Gods is, openbaart ons tevens, dat wij zondaren zijn en dat onze geest abnormaal is.

Daarom, als menschen, die zichzelf kennen als schepselen en verloste zondaren, onderzoeken wij nederig den kosmos,

dien God geschapen heeft. Wij zullen geen enkel compromis sluiten met welke immanentie-philosophie ook maar.

Wij beproeven niet de christelijke positie te beperken om den eischen van een immanentie-methodologie tegemoet te komen. Wij vallen die methodologie aan op ieder punt, slechts één ding erkennend, dat door de tijdelijke bewarende genade in Christus de natuurlijke mensch slechts in een zeker opzicht iets weet.

---

1. The Works of Bishop Butler edited bij Rt. Hon. W. E. Gladstone. Vol. I Analogy.
2. Idem, p. 11.
3. Idem, Chap. V, p. 146.
4. Idem, p. 23.
5. Idem, p. 23.
6. Idem, p. 25.
7. The Triune God. N. Y. 1937, p. 51.
8. Analogy, p. 141.
9. Idem, p. 12.
10. Idem, p. 197.
11. Idem, p. 198.
12. Idem, p. 200.
13. Idem, p. 238.
14. Idem, p. 240.
15. Idem, p. 120.
16. Idem, p. 124.
17. Idem, p. 124.
18. Treatise of Human Nature, and Dialogues Concerning Natural Religion, edited bij I. H. Green and I. H. Grosse. Vol. I, p. 31.
19. Idem, p. 325.
20. Idem, p. 388.
21. Idem, p. 413.
22. Idem, p. 424.
23. Bernhard Bavinck — Science and God, p. 132.
24. William Adams Brown — God at Work, N. Y. 1933, p. 170.
25. Idem, p. 170.
26. Hume, Treatise. Vol. II, p. 443.
27. Idem, p. 432.

DOGMATIEK ALS WETENSCHAP EN HARE WIJSGEERIGE MOTIEVEN

door A. JANSE.

Het eeuwige Woord en de wetenschap eener eeuw.

Er is een diepgaand onderscheid tusschen het profetische eeuwig blijvende Woord Gods en tusschen de boeken, waarin de stand der wetenschap van een bepaalde eeuw is neergeschreven.

De Bijbel blijft de eeuwen door altijd weer nieuw voor elk volgend geslacht — maar alle wetenschappelijke werken verouderen.

Gods Woord geeft den eenvoudige wijsheid, die niet onderhevig is aan de ijdelheid, aan de vergankelijkheid van alle menschelijk leven hier op aarde. Maar de wetenschap behoort tot de „bezigheid, die God den kinderen der menschen gegeven heeft, om zich daarmee te bekommeren." De wetenschap mag onderzoeken al Gods groote werk, dat onder de zon geschiedt. Dat is een bezigheid, waaraan de mannen van wetenschap zich mogen geven in een arbeid van dagen en nachten. Zóó intens, dat zij den tijd van slapen soms vergeten. God heeft de dingen schoon gemaakt en Hij geeft ook een taak aan iedere eeuw in de voortgaande ontwikkeling der wetenschap. God heeft in sommige mannen met wetenschappelijke roeping een ontembare „natuurlijke genegenheid" in het hart gelegd om aan de wetenschapstaak van hùn eeuw voort te arbeiden. Velen hebben daarbij hun bezittingen en zelfs hun leven veil gehad. Tal

van belangrijke wetenschappelijke ontdekkingen hebben wij te danken aan dien moeizamen zelfopofferenden arbeid van deze menschen.

Maar nimmer is de eindpaal in de wetenschappelijke loopbaan bereikt. God heeft de taak hunner eeuw in hun hart gelegd, maar nimmer zal een mensch het werk, dat God gemaakt heeft, volledig — van het begin tot het einde — uitvinden. Ja, indien ook een wijze zeide, dat hij het zou weten, zoo zal hij het toch niet kunnen uitvinden. Prediker 8 : 16—17 en 3 : 10—13.

De betrekkelijkheid van allen arbeid der menschen hier onder de zon, wordt profetisch zoo radicaal geteekend in het boek Prediker: ijdelheid der ijdelheden, het is alles ijdelheid, het is alles betrekkelijk en vergankelijk. De wijze sterft evenzeer als de dwaas. Hij was een kind van zijn eeuw, hij had een levenstaak in zijn eeuw, hij had zijn eigen plaats en werk onder de zon en straks is hij vergeten, de wijze evenzeer als de dwaas. En een andere eeuw met andere menschen neemt zijn werk over en gebruikt de vruchten van zijn zwoegen.

Daarom zegt de Prediker, gedreven door den Heiligen Geest, tot elk van die vergankelijke mannen-van-hun-eeuw: Ga dan heen, eet uw brood met vreugde, en drink uwen wijn van goeder harte; want God heeft er behagen in als Zijn gaven gebruikt worden. Laat uw kleederen altijd netjes zijn en zorg voor de olie op uw hoofd. Geniet het leven met de vrouw, die gij liefhebt..... en doe uw werk met uwe macht..... want straks is uw tijd om en gaat gij rusten in het graf.

Dat is geen pessimisme of verachting van het leven-onder-de-zon. Integendeel. Er zit levensaanvaarding in. Maar..... het schepsel, dat der ijdelheid onderworpen is, wordt ook als zoodanig *gezien* en het wordt *als zoodanig*

aanvaard. De wereldsche wijsheid doet vaak, alsof die ijdelheid er niet is. Of, wanneer zij de vergankelijkheid van het leven onder de zon ziet, komt zij in opstand en protesteert er tegen om in zulk een wereld te moeten leven.

Onze eerste ouders, Adam en Eva, konden, na het Paradijsleven, moeilijk optimistisch denken over hun leven onder de heerschappij van den dood — zij hadden kunnen weigeren den arbeid in 't zweet des aanschijns te doen en de moedersmarten te dragen. Maar zij hebben het leven, zooals het nu geworden was, aanvaard. Zij hebben dat kunnen doen, omdat God alzoo lief deze wereld heeft gehad, dat Hij Zijn Zoon beloofd heeft, die weder alle dingen zal oprichten.

Christus de Zaligmaker der wereld.

In Hem, in den Christus, is het vergankelijke leven der menschheid en der gansche wereld *niet* ijdel. God heeft Hem gesteld tot een Heer over alle dingen. Hij heeft den dood overwonnen.

Nu zucht nog het gansche schepsel — ook de man van wetenschap en wijsheid. Alle dingen zijn nu nog onderworpen aan de ijdelheid. Maar als de Zoon des menschen komen zal op de wolken, dan zal ook de dood zelve onderworpen worden, volkomen, aan Hem. Dan is de dood — en de ijdelheid — verslonden tot overwinning. En dan „zullen zij de eere en de heerlijkheid der volken inbrengen in het nieuwe Jeruzalem".

Dan zullen de kinderen Gods, die in deze wereld verdrukking leden en als zachtmoedigen telkens achteruitgezet werden, het aardrijk beërven. Dan zal het uitkomen, dat al wat zij „den Heere" (d.i. als eigendom des Heeren Jezus) hebben gedaan, dat al hun „arbeid in den Heere"

ten slotte de ijdelheid te boven komt. 't Zal blijken, dat deze arbeid *niet ijdel* was, in den Heere.

Zij hebben „in beginsel", en in „kleine beginselen", de gehoorzaamheid des Verbonds uit Christus mogen betoonen. Allereerst in hun rechte godsdienstige leven, dat *alles* buiten zichzelven in Christus Jezus zoekt. En dan voorts in heel hun leven-naar-het-Woord in alle dingen. Zooals Israël in zijn gewone zaken van landbouw en rechtsleven, in sociale en staatsverbanden, Gods wet had te raadplegen.

Hoewel het christenleven door onze vaderen werd genoemd..... „toch niet anders dan een gestadige dood", en hoewel de christen met het gansche schepsel tezamen zucht naar de uiteindelijke verlossing uit de omklemming der ijdelheid, en hoewel de christen zucht naar de verlossing des lichaams, die nu nog niet openbaar is geworden — hoewel dus des Predikers woord aan alle kanten ook voor den christen waarheid is — nochtans weet hij door het geloof in de Schriften, dat hij eenmaal zal wegdragen wat door het lichaam is geschied en dat zijn arbeid niet ijdel zal zijn „in den Heere".

„In den Heere" zal God alle dingen nieuw maken.

Hemel en aarde zullen voorbijgaan, maar het Woord des Heeren blijft tot in der eeuwigheid.

In dat geloof staande heeft de kerk het profetische Woord liefgehad en het boven alle menschelijke wijsheid geschat. Meer dan goud, zoeter dan honing! Boven de relativiteit der menschelijke wijsheid, boven de ijdelheid van alle menschelijke bezigheid-onder-de-zon verheven. Terwijl datzelfde Woord ook het gewone leven in beginsel, in hope heiligt voor den Heere.

Dat Woord van God, dat de heilige (daarvoor afgezonderde) mannen Gods hebben geschreven, gedreven zijnde door den Heiligen Geest, is de bron en oorsprong

van alles wat onder de kinderen Gods openbaar wordt aan wijsheid-„in-den-Heere". Er is daarom onder de kinderen Gods van alle eeuw een „verstaan" van elkander, dat ver boven hun leven-als-kinderen-van-hun-tijd uitgaat.

Een Gereformeerde van de 20ste eeuw en een Luthersche uit de 16de eeuw, een christen uit Lyon van de 12de eeuw en een Apostolische vader uit de 3e eeuw uit Smyrna, een Galileesche apostel en een Oud-Testamentische profeet uit Jeruzalem, die allen verstaan de psalmen van David en het geloof van den Hebreër Abram uit Ur der Chaldeën. Als kinderen van hun eeuw zouden zij onderling elkander niet verstaan. Als levende lidmaten van Christus' lichaam, die Gods Woord gelooven en op Christus hopen en in Christus de belofte der toekomende eeuw in hope „zien" — als zoodanig staan zij vlak bij elkander.

Het profetisch belijden van kinderen hunner eeuw.

De belijdenis der kerk, uitgelegd, „beleden", naar het Woord, is ten slotte het boven-den-tijd-uitgaande eigendom der gansche kerk onder alle volken, zooals zij den Heere wordt toebereid.

Er is door de geschiedenis van alle eeuwen heen een groote, vaste overeenstemming van alle geloovigen. Luther en Calvijn stemden overeen met al de vaderen. De belijdenis der oude kerk was hun belijdenis.

Het bederf in de kerk, dat was het tijdelijke, dat was het specifiek middeleeuwsche. Zij grepen weer de „oude waarheid" van apostelen en profeten en van de officieele oude belijdenis-symbolen der algemeene christelijke kerk. Zij waren daarin oecumenisch en katholiek.

Een zeer voorname plaats heeft daarbij het z.g. Apostolicum, de twaalf artikelen van de Apostolische Geloofsbelijdenis.

Volgens Luther waren de latere symbolen niet dan nadere preciseeringen van het Apostolicum[1]), dat „kort en juist de artikelen des geloofs treffend samenvat, en ook aan de kinderen en simpelen (eenvoudigen) gemakkelijk te leeren is". De andere symbolen zijn noodig geworden door de opkomende ketterijen, maar zij doen in wezen niet anders dan de stof nader uitwerken.

Calvijn's Institutie is in zijn definitieve bewerking van 1559 in groote trekken naar de „orde" van het Apostolicum opgezet.[2]) En ook de Heidelbergsche Catechismus volgt getrouw de „orde" van dit oude profetische belijden van Gods Woord.

De reformatoren voerden een fellen strijd tegen het roomsche beginsel, dat geschriften van heilige menschen en traditie en oudheid en groote menigte en successie van tijden of personen, en conciliën, dekreten of besluiten gelijkgesteld konden worden met de Schriften, als de kerk dat besloot.

Maar de reformatoren hoorden in de oude kerkelijke belijdenissen hetzelfde Woord Gods, dat zij zelve beleden. Zij vonden daar „het geloof" „gaaf en rond", zooals Luther zeide. En tegenover hun beschuldigers, die hen van „afwijkend gevoelen" betichtten, konden zij naar waarheid zich op de oude vaderen, inzonderheid op het *kerkelijk dogma,* beroepen.

De vaderen werden gezien als met de tegenwoordige strijdende kerk te staan in één zelfde geloof. Dàt zij dat

---

1) Zie over dit verband der reformatoren met de oude kerk: „Dr J. Koopmans, Het oudkerkelijk dogma in de Reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn", dissertatie 1938, Wageningen. Bladz. 92 enz.

2) Calvijn zegt van het Apostolicum: Van de eerste tijden der kerk af is het bij alle Godzaligen in een zeer heilig aanzien geweest. Daarin is de gansche beschrijving van ons geloof, kortelijk en onderscheiden. Institutie II. XVI, 18.

deden bemerkten de reformatoren hieraan, dat het getuigenis der kerkvaders meestal op de zijde van de reformatoren — d.w.z. op de zijde van het Schriftgetuigenis — was.

In zoover deze vaderen als kinderen van hun tijd ook hout, hooi en stoppels bouwden, in zoover durven de reformatoren hen ook op grond van de Schrift verbeteren. Toen Calvijn de preeken van Chrysostomus uitgaf, schreef hij in het woord vooraf, dat aan het christelijk volk de middelen niet onthouden mochten worden om het Woord van zijn God recht te verstaan. Om het te helpen door het werk der uitleggers, „die zoo gevorderd zijn in de kennis Gods, dat zij ook anderen tot haar konden leiden", had hij *Chrysostomus* vertaald.

De kerkvaders kunnen ons van dienst zijn, zegt Calvijn. Maar hij zocht daarbij critisch het beste uit, voor wat de exegese betreft. De allegorische exegese van *Origenes* doet echter niets, aldus Calvijn, dan den zin der Schrift verdonkeren. *Hilarius* is niet helder genoeg. *Ambrosius* en *Augustinus,* hoewel geesten van den eersten rang, zijn als exegeten àl te scherpzinnig en daardoor soms minder betrouwbaar. *Chrysostomus* echter nam zich niet de minste vrijheid tot het verdraaien van den eenvoudigen zin der woorden. Intusschen gaf Calvijn ook hier en daar critische aanteekeningen bij het werk van Chrysotomus.[1])

Het dogma der kerk, de belijdenis van wat Gods Woord zegt, nader uitgesproken door de kerk der eeuwen, dat is ook voor Calvijn als 't ware de vaste stroombedding, waardoor de Heilige Geest Zijn Schriftuitlegging leidt. In gemeenschap met de kerk aller eeuwen, door het geloof, wordt hij van stap tot stap door die belijdenis geleid en in 't rechte spoor gehouden.

---

[1]) Koopmans a. w. bladz. 33.

Calvijn is geen traditionalist, maar evenmin is hij personalist, of biblicist, die buiten de gemeenschap der historische algemeene christelijke kerk zou kunnen leven, z.g. „bij-de-Schrift-alleen."

De gemeenschap der kerk.

Van die gemeenschap schreef de apostel Johannes in zijn Brieven. In zijn tijd kwamen er vele antinomiaansche en gnostische leeraars in de christelijke kerken. De oudste kerkgeschiedenis is er vol van. Geheele gemeenten werden door hun schijnvrome ascese en hun eigenwillige godsdienstige oefeningen verleid. Zij verachtten de leer van Johannes, dat het Eeuwige Woord vleesch was geworden. „God" en „stof", dat kon niet samengaan. De eeuwige Zoon Gods was maar *in schijn* mensch geweest, òf Hij had het vleesch er aan gegeven en het vernietigd, om „geestelijk" op te staan, leerden zij. Johannes waarschuwde tegen hen: „Alle geest, die niet belijdt, dat Jezus Christus in het vleesch gekomen is, die is uit God niet; maar dit is de geest van den Anti-Christ." Deze ketters „zijn van ons uitgegaan, maar zij waren uit ons niet", schreef Johannes aan de gemeenten, die trouw vasthielden aan de gemeenschap der Apostelen. Johannes verkondigde hun, wat hij gehoord en gezien en getast had van het Eeuwige Woord, opdat zij in deze *gemeenschap der kerk* en in haar gemeenschap met den Vader en met Zijn Zoon Jezus Christus zouden bevestigd worden.

De broederliefde in Christus bond deze gemeenten zoo samen, dat Johannes als kenmerk van de anti-christen kon aangeven: dat zij de broeders niet liefhebben.

Wie met de gnostieke christenen meedeed in schimp en laster tegen de gemeenschap van Johannes, die verried zijn sympathie. En wie in de zonde leefde als die antinomianen,

die was niet uit God. „'t Vleesch zondigt maar — 't kan niet anders", zeiden zij. Johannes zegt: „Die daar zegt: „Ik ken Christus" en die Zijn geboden niet bewaart, die is een leugenaar." Verder zeiden dezelfde leeraars ook: „Mijn eigenlijk „Ik" zondigt niet." En Johannes schreef: „Indien wij zeggen, dat wij geen zonde hebben, zoo verleiden wij onszelve en de waarheid is in ons niet." 1 Joh. 1 : 8 en 2 : 4.

Een ieder, die in Christus blijft — in de gemeenschap met den Vader en Zijn Zoon — en dus ook in de gemeenschap met de kerk der Apostelen en met de kerk van Johannes, die kàn niet leven als één dier antinomianen; hij kan niet meedoen met de werken der Nicolaïten; hij kàn zich niet laten verleiden door de vroomheid des vleesches van menschen als de „profetessen", die tot overspel verleidden. Openbaringen 2 : 6, 15, 19—24.

Het is deze gemeenschap der Apostolische tijden, die de kerk ook in de dagen der z.g. Apostolische vaders heeft vastgehouden. *Polycarpus* had de overgeleverde leer der Schriften nog zelf van Johannes gehoord. En *Irenaeüs* heeft in zijn jeugd Polycarpus nog gekend. Irenaeüs was omstreeks 180 bisschop van Lyon. Van Irenaeüs is een groot werk bewaard gebleven: *Weerlegging en Afwending der valschelijk dusgenaamde Wetenschap.*[1])

In dat werk wordt een overzicht gegeven over de leer der genoemde gnostische christenen en daarna worden zij op min of meer wetenschappelijke wijze wederlegd. We hebben hier geen profetisch geschrift, maar een *wetenschappelijk,* dat op de hoogte van dien tijd staat en nu in vele opzichten verouderd is.

Intusschen mengt zich daaronder ook het getuigenis der

---

[1]) In Hollandsche vertaling verschenen in de serie: Oud-Christelijke Geschriften in Nederlandsche vertaling, bewerkt door Dr. H. U. Meyboom—Irenaeüs, de nos. XXVI tot en met XXX. Sijthoff. Leiden.

Heilige Schrift en der kerk in de gemeenschap met Johannes, dezelfde gemeenschap, die wij boven aantoonden in de Brieven van Johannes.

Dat *belijdeniselement* van *die gemeenschap* komt bij Irenaeüs sterk naar voren. Die gemeenschap acht hij zoo hoog, dat men later bij dezen kerkvader (± 180) reeds de eerste sporen van het Roomsche hiërarchie-systeem heeft meenen te vinden. Men gaat dan af op den klank der woorden. Maar het is veeleer te zien in 't licht van 1 Johannes 1 : 3. Irenaeüs schrijft: „Wij handhaven tegenover de leugenleer der gnostieken de prediking *der Kerk,* die allerwege vaststaat, en op gelijke wijze voortduurt, en een getuigenis heeft van de profeten en apostelen *en van al de discipelen*..... Deze genadegave toch is door God *aan de Kerk* toevertrouwd..... en daarin is gerangschikt de gemeenschap met Christus, dat is met den Heiligen Geest.... God heeft in de gemeente gesteld apostelen, profeten, leeraars, en geheel de overige werkzaamheid des Geestes. Daarvan zijn *geen* deelgenooten allen, die *niet tot de Kerk toetreden,* maar zichzelven van het leven versteken door een slecht gevoelen en allerslechtst bedrijf. *Immers, waar de Kerk is, daar is ook de Geest Gods* en waar de Geest Gods is, daar is de Kerk en de geheele genade. Zij, die aan dien Geest geen deel hebben..., maar uit aardsche grachten zich stinkende wateren opdiepen en rottend water drinken, dat zijn lieden, *die zich verre houden van het geloof der Kerk*....., doch vervreemd van de waarheid wentelen zij zich naar verdienste in allerlei dwaling."[1]) Dit is toch ongeveer hetzelfde als wat Johannes zegt in zijn brieven. 1 Joh. 1 : 10, 2 : 9-11, 19, 22, 4 : 1-5. 2 Joh. : 7-10. 3 Joh. : 10.

---

[1]) Irenaeüs, Weerlegging enz. III. 24, 1. 2.

Als Irenaeüs elders schrijft over de „opvolging", dan heeft hij het niet over wat de Roomsche kerk later de opvolging zal noemen, maar dan wijst hij terug naar het Woord Gods en naar de vaste leer *der kerkgemeenschap van Johannes.*

Irenaeüs zegt: „Daarom behoort men gehoor te geven aan de ouderlingen die in de Kerk zijn, aan de zoodanigen, die, gelijk wij hebben aangetoond, de opeenvolging hebben vanaf de apostelen. Met de opvolging in het episcopaat hebben zij de genadegave der waarheid ontvangen.

Daarentegen dient men de overigen, die op een afstand staan van de hoofdlijn der opeenvolging en op allerlei plaatsen bijeenkomsten houden, als verdacht aan te merken, hetzij dan als ketters en lieden van een slecht gevoelen, of als scheurmakers en pralers en zelfgenoegzamen, of zelfs als huichelaars, die ter wille van gewin en ijdelen roem zich zoo gedragen."[1])

Irenaeüs heeft hier het oog op allerlei groepjes gnostieken, die zich vaak naar buiten voordeden als zéér vroom en die met veel „geestelijk inzicht" van de „Schrift-mysteriën" spraken en zoo de eenvoudige schapen door hun „levensernst" en „diepe godsdienstzin" verlokten.

Even later zegt hij: „men moet aanhangen degenen, die de leer der apostelen handhaven en met de rangorde van het presbyterschap (lees: in den ordelijken weg van de wettige kerkgemeenschap van Johannes) een gezonde leer en een verkeer zonder aanstoot voorstaan."

Op dezen weg der kerk zijn *Luther* en *Calvijn* voortgegaan. Reformatie is altijd weer geweest terugkeer tot *deze* gemeenschap, tot *deze* algemeene kerk.

Ook wanneer, om de waarheid Gods, de geloovigen wer-

---

[1]) Irenaeüs IV 26, 2. 4.

den uitgeworpen uit de kerk — zooals onze Heer uitgeworpen is en Paulus en de geloovigen van de gemeenschap van Johannes — (3 Joh. 10) die door Diótrefes uit de gemeente werden geworpen — dan nòg zijn *zij* juist kerkgetrouw en vasthoudend aan de traditie der ware kerk — aan de oude belijdenis der oude kerk.

Zij weten dat ook heel zuiver door het geloof. En de Heere vertroost hen door deze boven-de-eeuwen-uitgaande-gemeenschap-met-alle-heiligen en met Jezus Christus, hun Heer, en met God, den Vader.

Johannes schreef van deze allen: Gij hebt de zalving van den Heilige, en gij weet alle dingen; dat is, gij weet de gansche belijdenis der kerk, „gaaf en rond".

Kinderen hunner eeuw, der ijdelheid onderworpen.

Hoe ver staat dat profetisch belijden der kerk boven alle andere bezigheid der menschen in het zoeken van wetenschap van al Gods groote werken. Hier kan niemand zeggen, dat hij alles weet. Integendeel, hier vermeerderen de problemen mèt het voortschrijden der kennis. Hier is ook het ijdele, het vergankelijke van elke eeuw. Hier is de onderzoeker dezer eeuw een „man van zijn tijd". Hier is de wijsgeer straks achterhaald door een ander, die zijn probleemstellingen verbetert en zijn fouten aanwijst. Hier is ook de Schriftgeleerde als „man van zijn tijd" spoedig verouderd en historisch geworden. Hier geldt voluit het woord van den Prediker.

En het geldt óók van den geloovige in die positie. Ook hij is hier een kind van zijn eeuw, ook hij mag hier werken wat zijn hand vindt, met alle macht....., totdat hij in het graf gaat om vergeten te worden. Ook hij zal nooit mogen zeggen, dat hij het alles heeft gevonden. Ook hij ziet de

problemen vermeerderen. Ook hij wordt door degenen, die na hem komen, verbeterd en..... vergeten.

Zijn boeken van studie en geleerdheid liggen straks ook bij den antiquaar. Slechts zeer weinigen overleven hun „eeuw". En wat na eeuwen van de zeer grooten zijn volle actualiteit behoudt, dat is al heel, heel gering in verhouding tot wat zij in heel hun leven werkten.

Er is in den loop der eeuwen niet meer gedachtenis van een wijze dan van een dwaas.

Wat is er nu nog bekend van Adam's wetenschap en van de kennis van dat geslacht, dat vóór den Zondvloed leefde? Men speurt in den pyramidenbouw de uitdrukking van wondere wiskunstige problemen en sommigen meenen, dat de bouwers al even ver waren in wiskunde als onze knapste mannen van 't vak. Wie zal het zeggen.

Wat is er nog bekend van de teekeningen en berekeningen, bij de Ark van Noach gebruikt? Wat is er nog bekend van de studiën van Mozes? Hoever heeft hij het gebracht in de wetenschappen der Egyptenaren?

En hoe kunnen wij oordeelen over David en Salomo als mannen van wetenschap en staatkunde van hun eeuw? Waar zijn de handelspapieren van Hiram's schepen, die de Phoenicische koloniën (Venetië, Carthago) bezeilden?

Waar zijn al de historische geschriften, die in de boeken der Koningen en Kronieken genoemd worden?

Waar zijn de boeken waaruit Daniël, Hananja, Misaël en Azarja en de andere prinsen studeerden, twee jaar lang, om dan examen te doen in de „verstandige wijsheid" der Babylonische cultuur?

Waar zijn de annalen van Medië en Perzië, waarin de grootheid van Mordechaï, als tweede bij Ahasveros, beschreven staat?

Altemaal oude cultuur van die bepaalde eeuwen, waarin

deze kinderen Gods geleefd hebben en waarbij ook deze cultuurtaak „in Christus", in beginsel, in hope, eeuwige beteekenis had.

't Is echter onbegonnen werk om een cultuurbeeld van hun persoonlijk leven te reconstrueeren. Wij hebben geen gegevens en we staan veel te ver van hen af. We zouden hen direct misteekenen.

Wetenschappelijke theologie eener eeuw.

En wat ik hierboven zeide van hun algemeen cultuurleven en hun wetenschap, dat geldt ook voor hun theoretisch uitgewerkte wereldbeschouwing en van hun „theologie" als wetenschap.

Ook in wetenschappelijke theologische verwerking van wat Gods Woord ons leert en de kerk aller eeuwen belijdt, waren de kinderen Gods „kinderen van hun tijd", mannen van hun eeuw, die niet konden uitvinden al wat God heeft geopenbaard. Er is ook hier een voortgang der wetenschap, waarbij iedere werker een steentje poogt bij te dragen tot den bouw, dien hij niet eens geheel overzien kan.

Deze wetenschappelijke theologie is een cultuurtaak, die aan bepaalde menschen wordt opgedragen als levenstaak. Theologen zijn mannen van wetenschap. En de „leeken" in dat vak nemen uit algemeene belangstelling gaarne wel eens kennis van de uitkomsten van onderzoek. Zij worden daardoor ook wel eens geholpen voor het profetisch belijden der kerk, zooals iedere levenspractijk hulp kan hebben van bepaalde wetenschappen.

Het volle leven kan ook den tak der wetenschap niet missen voor het bedrijf.

Maar de wetenschap kan het leven niet vervangen noch beheerschen.

Zoo kan ook de theologische wetenschap het belijden van de kerk niet vervangen noch beheerschen.

Waar dat gebeurde kwam de hoogmoed der wetenschap alles bederven. Dan werd de Schriftgeleerde, de onderzoeker dezer eeuw, de wijsgeer, te schande. En dan heeft God dikwijls het zwakke en verachte uitverkoren om het eeuwige Licht van Zijn Woord weer op den kandelaar te brengen. *Luther* was geen man van beteekenis in de geleerde wereld van zijn tijd. En *Calvijn* was rechtsgeleerde, niet eens theoloog, toen hij optrad. *De Cock* was geen professor in de theologie aan de hoogeschool te Groningen, maar een jonge dorpsdominee, die de eer had, dat zijn voorganger „prof" was geworden! En *Kuyper* werd in zijn eerste optreden door de mannen der theologische wetenschap gesmaad als iemand, die den gang der voortschrijdende wetenschap niet volgde.

Profetisch belijden en wetenschappelijk bearbeiden.

Wanneer het belijden der kerk niet juist wordt onderscheiden van de wetenschap eener bepaalde eeuw, dan wordt de man van wetenschap als zoodanig leidsman in de kerk. Niet de opeenvolging van de belijdende kerkgemeenschap, maar de ontwikkeling der wetenschap gaat dan den toon aangeven.

Men gaat dan met het mindere (wetenschap) het meerdere (profetisch belijden) „handhaven"; men probeert dan met het problematische (wetenschap) het vaste (belijdenis) te „verrijken"; men poogt dan zelfs de belijdenis te ontwikkelen door middel van wetenschappelijke hypothesen en nieuwe stellingen. Men vraagt dan van den eenvoudige geloof in de resultaten der wetenschap en eerbiediging van de meening van den professor in de theologie. Ja, men zet

dan zelfs synodes in actie om de gemeente wijs te maken, dat de „gangbare meening der theologen" hetzelfde is als de belijdenis der kerk. Onderwijl schuift men de wetenschappelijke gangbare meening ónder de belijdenis der eeuwen, die naar de Schrift moest uitgelegd worden. Mogelijk hebben de opstellers der belijdenisschriften, sprekende als mannen van wetenschap van hun tijd, ook al de nu-gangbare-meening der geleerden gehad — wat zelfs kan uitkomen in de terminologie van hun profetisch Schriftbelijden. Welnu, dan beroept de man van wetenschap-*van-nu* zich op de wetenschappelijke uitingen van *Ursinus* of *Guido de Bres* en knoopt deze vast aan Catechismus en Belijdenis. En dan is de strik volkomen gespannen. Wie die belijdenissen naspreekt *naar de Schriften,* zooals zij spraken uit de Schriften, die zal nu óók moeten buigen voor de *wetenschappelijke opvattingen dezer mannen* of..... hij zal gedoodverfd worden als een man met „afwijkende meeningen".

Hier op dit punt werden de *Reformatoren* geregeld beschuldigd, als zij zich op de vaderen beriepen. Maar zij beriepen zich *nochtans* op de vaderen, vrijmoedig door het geloof critiseerende elke uiting der vaderen en elke terminologische moeilijkheid in de belijdenissen der oude kerk. En als Calvijn in de kwestie met *Caroli*[1]) gedwongen wordt om de geloofsbelijdenissen van Athanasius en Nicea te onderteekenen op de *terminologie,* dan weigert hij pertinent, hoewel vele collega's hem dat kwalijk namen.

De belijdenis van de gemeenschap van Johannes is van geheel anderen aard, dan de „gangbare meeningen" dergenen, die deze belijdenis uitspreken. Die meeningen be-

---

[1]) Zie: Dr. J. Koopmans a. w. bladz. 36. En verder mijn artikelen over Calvijn en Caroli in „De Reformatie", 17de jaargang, bladz. 366, 375, 383, 391, 399, 407.

hooren bij hun eeuw en den stand van de wetenschap in hun tijd. Wetenschap van een eeuw en de belijdenis der eeuwen kunnen niet vereenzelvigd worden.

Wetenschap en belijdenis lijden beide onder zulk een gelijkstelling. De belijdenis is vast. Slechts zelden vindt de kerk redenen in de Schrift om haar te zuiveren. En die zuivering betreft dan nog de meer uitgewerkte belijdenisschriften. Zoo hebben de Gereformeerde Kerken b.v. in artikel 36 van de Nederlandsche Geloofsbelijdenis iets gewijzigd naar het Woord. En juist die kerken zien de belijdenis en alle dogma *der kerk* zeer vast.

Maar de wetenschap moet telkens weer voort. De ontwikkeling der moderne natuurwetenschap heeft getoond, hoe, wanneer een wetenschap gaat opbloeien, ongeveer al haar oude stellingen moeten omgewerkt worden. Ook in de theologische wetenschap moet steeds worden voortgewerkt. Ook daar kunnen nieuwe ontdekkingen uit de Schrift heel nieuwe perspectieven openen en oude stellingen opruimen. Oude dilemma's, waar men niet meer uitkwam, als: creatianisme of traducianisme, supra of infra, in foedere of de foedere, enz., konden wel eens door betere onderscheidingen, anders gezien worden, zoodat ook op deze punten weer positief kan voortgewerkt worden.

De bewegelijke ontwikkeling van den gang der wetenschap zou in gevaar komen door haar te verwarren met de belijdenis, want iedere stap in de wetenschap voorwaarts kan dan gesignaleerd worden op de synode als „afwijkend gevoelen" van de gangbare meeningen der opstellers van de symbolen.

En omgekeerd zou de ontwikkeling der wetenschap eischen een „ontwikkeling" van die kerkbelijdenis, die toch boven de eeuwen uitgaat. Zoo wordt het eeuwig blijvende Woord Gods getrokken in de relativiteit der wetenschap.

De taak der wetenschap, in het Boek Prediker omschreven, mag niet veracht worden. Integendeel. En „in den Heere" geschied, heeft het ook eeuwige perspectieven. Maar 't blijft werk van „deze eeuw".

Ook wanneer de theologie van „deze eeuw" mag meehelpen om de christelijke kerk van deze eeuw te ondersteunen door haar theoretisch denken over de eeuwige belijdenis van het Woord des geloofs, ook dan overleeft menige theoloog zijn eigen „hulp aan de kerk" en slechts enkele mannen van wetenschap hebben duurzamen *wetenschappelijken* steun gegeven aan de kerk om haar vaste belijdenis des geloofs te formuleeren. Ja, het zijn vaak de zwakste punten in de belijdenis, waar zij termen ontleende aan de wetenschap.

Zeer groot is ook het nadeel, dat telkens weer door hoogmoedig geworden theologische wetenschap is aangebracht aan de kerk.

Het gevaar van verheffing des menschen is hier zoo groot. Dat geldt al in 't algemeen van al de andere wetenschappen. Als God echt wetenschappelijke mannen sterkt voor hun taak, dan blijven ze meestal nederig om al het mooie, dat ze vonden. Dan ontbloot Newton telkens het hoofd, als hij Gods Naam uitspreekt, omdat hij Zijn groote werken heeft gezien en dan looft de groote staatsman Nebucadnezar den Allerhoogste, die over alle volken regeert en àlles in Zijn hand heeft.

Maar als God hen even laat wandelen naar hun hart, dan is de hoogmoed daar. En dan komt ook de val.

Doch de theologie heeft daarbij nog het gevaar, dat haar onderwerp nog zooveel hooger gaat, dan datgene, dat hier in de schepselen is te onderzoeken. Zij spreekt ook van Gods openbaring — van wat God van Zichzelven heeft bekendgemaakt aan menschen en van wat uit de schepselen

van Zijn eeuwige kracht en goddelijkheid wordt verstaan en doorzien.

Zou dàt het menschelijk hart niet trotsch maken, van nature?

De hoogmoed van den Schriftgeleerde is wel zeer „natuurlijk" voor het „vleesch".

En ook bij hen, die den Heere vreezen, kan de verleiding sterk zijn, zoodat zij zich telkens moeten verootmoedigen, omdat hun belijdenis er door verzwakte en hun wetenschap onnut werd.

Het samenleven met eenvoudige broeders[1]), in de gemeenschap der kerk, in gezamenlijke belijdenis, en het nauwkeurig onderscheiden van *belijdenisdogma* en *wetenschappelijk dogma,* kan deze broeders sterken tot hun taak, om ook door hun vakwetenschap nuttig te mogen zijn „in den Heere".

Waren het in de allereerste christentijden de leeraars met „valschelijk dusgenaamde wetenschap", die de kerk verscheurden en die de eenvoudigen verleidden — dat is heel de kerkgeschiedenis door zoo geweest. Een valsche ontwikkeling der wetenschap gaf telkens den toon aan in den afval van de belijdenis. Dan kwam de *wetenschap* achter de belijdenis te staan in plaats van de geloofsgemeenschap der kerk en dan werd de belijdenis eerst „gehandhaafd" door de wetenschap van die eeuw en daarna verder opgenomen in de „ontwikkeling", in het vergankelijke dat veroudert.

En waar de geloovigen grepen naar het zwaard der wetenschap op het terrein waar het zwaard des Geestes in profetisch belijden moest gehanteerd worden, daar waren zij zwak en hulpeloos tegen de nieuwe ontwikkeling der

---

1) Zie hoofdartikel „Pro Ecclesia", 3e jaargang, no. 20, met citaten van Dr A. Kuyper.

theologie. Daar won de vijand het en daar werd Sion vertreden en werden haar muren doorbroken.

Totdat de Heere reformatie gaf. Niet in de eerste plaats opleving der juiste wetenschappelijke ontwikkeling in de kerk, neen, eerst en vooral wederkeer tot „de oude waarheid", tot de belijdenis der gemeenschap van Johannes, Polycarpus, Irenaeüs, Augustinus, Calvijn..... En eerst in *'t gevolg* daarvan, als verbondsgehoorzaamheid in 't gewone tijdelijke leven, de nieuwe opleving van de wetenschap.

Reformatie is geen academische kwestie, maar een herstel van de belijdenis der kerk — waaruit dan opleving van alle goed werk „in den Heere" voortkomt, op alle terrein des levens, o.a. ook in de academie.

Zoo was het telkens weer in de kerkgeschiedenis en zoo zal het nog zijn, als de Heere Zich over Zijn kerk ontfermt.

De Schriftgeleerden.

De oudst bekende wetenschappelijke theologen waren de Schriftgeleerden.

Oorspronkelijk waren de Schriftgeleerden als Ezra meer reformatoren, die profetischen ambtelijken arbeid onder het volk verrichtten, toen het volk Israël in ballingschap door den Geest des Heeren tot het Woord werd gebracht. Ook onder de wedergekeerden te Jeruzalem hebben Ezra en zijn mannen het volk profetisch-ambtelijk onderwezen in de Schriften. Zij waren meer kerkreformatoren, evenals Luther en Calvijn en Kuyper, dan geleerden. Hun beteekenis voor eeuwen lag juist in dat profetische. Niettemin zullen zij ook als mannen van hun tijd gestudeerd hebben als mannen van wetenschap.

Later kwam onder de Schriftgeleerden het zwaartepunt te liggen in het wetenschappelijke en toen vormde zich een

stand der geleerden, die eigenlijk in hun vakwetenschap ver boven het gewone volk stonden. Terwijl Ezra juist als profeet de man van het volk was, waren zij de geleerden, die een aparten stand vormden.

Als mannen van wetenschap zijn deze Schriftgeleerden beschreven in het apocriefe boek der wijsheid van Jezus Sirach.

In hoofdstuk 38 : 25—41 roemt de schrijver het voorrecht dezer geleerden boven den gewonen man aldus:

De wijsheid van een schriftgeleerde wordt verkregen door de goede gelegenheid van den ledigen tijd.....

Wat zou hij wijs worden, die den ploeg houdt?

Deze zal zijn hart begeven om voren te maken, en zal waken om de koeien voeder te geven.

Zoo is het gelegen met een iegelijk schrijnwerker en timmerman.....

Zoo ook een smid.....

Desgelijks een pottenbakker zit op zijn werk, en drijft met zijn voeten het wiel om; welke altijd bezorgd is over zijn werk; Hij begeeft zijn hart daartoe, dat hij wel verglaze, en waakt om den oven te reinigen.

Alle dezen vertrouwen op hun handen, en elk is verstandig in zijn werk. Zonder hen zal geen stad gebouwd worden..... doch..... wijze spreuken worden bij hen niet gevonden.....

In het algemeen, niemand wordt wijs (lees „man van de wetenschap") behalve degene, die zijn ziel daartoe begeeft en die zijn betrachting heeft in de wet des Allerhoogsten. Deze onderzoekt de wijsheid aller ouden, en is bezig in de profetiën. De vertelling der vermaarde mannen onthoudt hij en in kloeke spreuken gaat hij met hen om.

Indien de Heere wil, zoo zal hij met den geest des verstands vervuld worden.

Hij brengt de onderwijzing zijner leer te voorschijn, en in de wet van het verbond des Heeren roemt hij.

Velen zullen zijn verstand prijzen, en dat zal in eeuwigheid niet uitgewischt worden. Zijn gedachtenis zal niet vergaan en zijn naam zal leven tot in alle geslachten.

(Dat zag de Prediker profetisch wel anders.)

Loof den Heere over al Zijn werken.

De werken des Heeren zijn alle zeer schoon.....

Zoo prees deze Schriftgeleerde den stand der geleerden en hij wist ook het doel dezer wetenschap: Gods werken te onderzoeken en Hem daarover te loven.

In zijn voorrede stelt hij dit boek van wetenschap in het allernauwste verband met de wet en de profeten. Ook in „de wet en de profeten en de anderen die na hen zijn gevolgd", zijn ons vele en groote dingen gegeven, voor welke het betamelijk is, dat men Israël prijze ter oorzake van onderwijzing en wijsheid.

Het profetische Woord en dit wetenschappelijke Spreukenboek worden in één adem genoemd. Niettemin vertoont het overal de sporen, dat de schrijver hierin een man van zijn eeuw was. Er is bij hem veel oud-Joodsche levenswijsheid des Verbonds te lezen.

Het volk, dat de Schriften kent, is ook in wetenschap verder dan de heidenen.

Toch bemerken we hier en daar al den geest van de Schriftgeleerden, die later den Heere, den hoogsten Profeet, hebben tegengestaan met hùn wetenschap.

Zoo van de booze vrouw: 25 : 31: Gaat zij niet naar uw hand, zoo snijd haar af van uw vleesch, geef een scheidbrief en laat haar gaan.

Typeerend is ook zijn overzicht van de Bijbelsche geschiedenis: 44—51, dat aldus begint: „Laat ons nu de

heerlijke mannen prijzen"..... Vooral Mozes ontvangt dan grooten lof: „hij heeft gunst gevonden in de oogen van alle vleesch"; „hij werd door God en de menschen bemind"; „God gaf hem de wet des levens en der wetenschap".

't Is bij dit loflied op de „heerlijke mannen" of men een jubileum-lofprijzing uit onze dagen bijwoont.

De smaadheid, die het volk deze mannen aandeed, is hier vergeten.

Het geslacht dezer Schriftgeleerden zou straks Jezus verwerpen om hun „Mozes" te kunnen prijzen. Mozes was hun man. „Mozes heeft gezegd volgens onze wetenschappelijke uitlegging der Ouden", dat was het einde aller tegenspraak. En Jezus durfde zeggen: „Van de Ouden is gezegd....., maar Ik zeg u....." en daarmee had Hij in hun oog het „Schriftgezag" aangerand.

Helleniseerende Joodsche wetenschap.

Een ander wetenschappelijk geschrift toont ons de Schriftgeleerden in een later tijdperk dan Jezus Sirach. Hier is de invloed van de Helleensche cultuur al veel sterker.

Enkele citaten uit dit *Boek der Wijsheid:*

1 : 15: Gerechtigheid is onsterfelijk.

2 : 2 en 3: Bij geval zijn wij geboren en na dezen zullen wij zijn alsof wij niet geweest waren, want het snuiven in onze neusgaten is een rook, en de rede is een vonk, voortkomende door de beweging van ons hart, welke, uitgebluscht zijnde, zoo wordt het lichaam tot asch en onze geest wordt verspreid gelijk de wijde lucht.

Maar de zielen der rechtvaardigen zijn in de hand Gods, en geen kwaal zal hen aanraken....., hun afscheiden van ons schijnt hun te zijn een vernieling, maar zij zijn in vrede.

7 : 3: Ik heb ook, geboren zijnde, de lucht geschept, die

ons gemeen is, *en ben gevallen op de aarde,* die gelijke eigenschappen met ons heeft.

8 : 19, 20: Ik nu was een goedaardig kind, en had gekregen een goede ziel. Ja, veelmeer zoo ik goed was, ben ik gekomen in een onbevlekt lichaam.

9 : 15: Want het verderfelijk lichaam bezwaart de ziel.

12 : 1: Gods onverderfelijke Geest is in allen.

15 : 11: Omdat hij dien niet kent, die hem gemaakt heeft, en een ziel hem ingeblazen heeft, welke in hem werkt, en hem een geest ingeademd heeft, die hem doet leven.

7 : 24: Want de wijsheid is bewegelijker dan alle beweging, vaart door, en gaat door alle dingen, vanwege haar reinheid, want zij is een damp der kracht Gods, en een zuivere uitvloeiïng der heerlijkheid van den Almachtige, daarom valt er in haar niets, dat besmet is.

Zij vernieuwt alle dingen, en van geslacht tot geslacht in de heilige zielen overgaande, maakt zij vrienden Gods en profeten.

8 : 13: Ik zal door haar de onsterfelijkheid hebben.....

We bemerken hier o.a. het Grieksche filosofische zielsbegrip, het lichtvaardig spreken van onsterfelijke deugd, onsterfelijke naam, het dualistische „lichaam" dat de „ziel" bezwaart, de prae-existente ziel, en den lof der wetenschap als ware zij een uitvloeiïng Gods, door welke de „wijze" onsterfelijkeid zal hebben.

Altemaal begrippen, die in de *heilige* Schriften van geen enkele eeuw voorkomen.

Op zichzelf is er geen kwaad in, dat de wetenschap sporen van haar eeuw vertoont. Dat kan niet anders. Wanneer zij dan ook maar als zoodanig gezien wordt. Deze wetenschap der Joden is niet in den Oud-Testamentischen Canon opgenomen.

Zij zou ook verouderen mettertijd.

Deze Schriftgeleerde wetenschap stond nog maar aan het begin van den weg der eeuwen van theologisch onderzoek en wetenschappelijke bezinning op de wijsheid dergenen, die bij de Schrift leefden.

De verhouding der eerste christen-theologen tot Griekse philosophen en tot Philo.

De eerst christelijke mannen van wetenschap hebben dit werk voortgezet als mannen van hun tijd, die nu bij het Oude Testament ook de vervulling van het Nieuwe Testament in de openbaring van Jezus Christus kenden.

Deze mannen waren leden van die gemeenschap der kerk, waarover Johannes in zijn Brieven schreef.

Ook van hen gold het woord: Gijlieden weet alle dingen.

De gansche rijkdom van de „leer van Christus", later tezamengevat in het „Apostolicum", was hun belijdenis.

Maar als mannen van hun tijd en van den stand der wetenschap van hun tijd sloten zij aan bij hun vergriekscht cultuurleven. *Daarbij trok hen de wetenschap der Joodsche Schriftgeleerden aan, voor zoover deze zich met het Oude Testament bezighield en niet anti-thetisch ageerde tegen het Nieuwe Testament.*

Geen wonder, dat zij dan ook naast PLATO en ARISTOTELES, PHILO met genoegen lazen.

Philo was een Jood uit Alexandrië, die zich in ascese van de wereld had teruggetrokken en een heel philosophisch stelsel heeft opgebouwd uit het Oude Testament, maar doordrenkt van den Griekschen speculatieven geest. In zijn wetenschap vloeien *Joodsche Schriftgeleerdheid* en *Grieksche philosophie* in elkander.

Philo was een tijdgenoot van den Heere Jezus — en van Paulus, doch deze man van wetenschap heeft zeer waarschijnlijk Jezus noch Paulus gekend. In elk geval heeft hij

geen notitie van hen genomen in zijn geschriften. Hij had dezen Profeet ook niet noodig, noch Zijn dienstknecht Paulus.

In *Philosophia Reformata* (2e jg.) heeft *dr. N. J. Hommes* een uitvoerige beschrijving van zijn stelsel gegeven. Dr. Hommes zegt daar van deze wetenschap, waarin Oud-Testamentische openbaring en Grieksche wijsbegeerte zijn samengevlochten tot een zekere Joodsche wetenschappelijke theologie, dat Philo's gedachtenwereld en de gedachtenwereld van Paulus (bedoeld is de profetische geschriften van Paulus) vierkant tegenover elkander staan.

De Helleniseering, die we in het Boek der Wijsheid vonden, gaat hier veel sterker door. Philo's denken wordt beheerscht door het Platonisch dualisme van stof en geest, „lichaam" en „ziel", de prae-existente ziel is gevallen in de zinnelijkheid. God is zoo geheel geest, dat bezig zijn met stof Hem zou compromitteeren en daarom heeft Hij eerst de *idee mensch* geschapen (die idee mensch is de „echte mensch" naar het „beeld Gods"). En daarom schiep God vele tusschenwezens (aeonen) en deze zijn de schuld van het ontstaan van den *aardschen-mensch-van-vleesch-en-bloed.*

De ideaalmensch zit daar wel in, maar dat „beeld Gods" is gescheiden van alle lichamelijkheid. Alleen de „nous", de geest, is de ware mensch naar het beeld Gods. Die „nous" is ongedeeld, onsterfelijk. Deze reine ziel is in de zinnelijkheid gevallen. Dat is de aardsche „levende ziel" geworden. Deze wordt verlost door zich los te maken van de stof en van het lagere zieleleven (eten, drinken, zintuigen). De aardsche mensch is stof. Maar de hemelsche mensch streeft er naar om dezen kerker der ziel te ontvluchten.

Zooals wij boven zagen heeft de christelijke wetenschap der theologie zich aangesloten bij deze gedachtenwereld der Grieken en der oude Hellenistische Schriftgeleerden. Wel met velerlei critiek en wijzigingen, doch historisch is het

aldus gegaan, dat de profetische kennis der Schriften steeds heeft moeten worstelen tegen de wetenschappelijke dualistische principes, die hier gegeven worden.

De groote verwoestingen, die de gnosis onder de eerste christenkerken heeft aangericht is mede daaraan te wijten, dat deze onderscheidingen gemeengoed waren onder de mannen van wetenschap van dien tijd. En de ascese gaf een schijnrede van (eigenwillige) godsdienst aan hun leven. Zij schenen veel vromer christenen, dan de eenvoudige gewone man en zelfs vromer dan Paulus (Colossenzenbrief) en Johannes, die er tegen waarschuwden.

Maar ook degenen, die getrouw bleven, en die vasthielden aan de kerkgemeenschap van Johannes, ook de positief christelijke mannen van wetenschap, hebben op belangrijke punten synthese gezocht met Philo. Zijn allegorische verklaring van het Oude Testament is gemeengoed geweest onder theologen. *Irenaeüs* vecht tegen het allegorisch Schriftgebruik van de gnostieken en wijst op den eenvoudigen zin der Schrift. Maar *Origenes* geeft volop allegorie. En het dualisme stof — geest, lichaam — ziel, God — stoffelijke wereld, onbewogen Zijn en beweeglijk veelvuldig zijn, gaat door de heele wetenschappelijke theologie. De opstanding des vleesches is een artikel der geloofsbelijdenis, maar de *wetenschap* worstelt er mee, hoe de *verlossing* kan uitloopen op waardeering van het stoffelijke.

Dr. Hommes zegt in zijn artikel over Philo:

„Het valt niet te betwisten, dat een onbevangen dogma- en kerkgeschiedenis oordeelen moeten, dat deze religieuze denkarbeid (lees: wetenschappelijke verwerking tot een systematische theologie en wereldbeschouwing[1]) den kerkvader te zwaar is gevallen. .....Wie in de cultuurwereld

[1]) Hier en in 't vervolg is het tusschen haakjes geplaatste door mij ingevoegd.

hunner dagen doordringt en merkt, hoe het bestaan dezer mannen vervlochten was met heidensche wijsgeerige en religieuze ideeën, zal niet in hoogmoedige zelfverheffing met steenen gaan werpen. Hij zal omgekeerd veeleer zich stil en ootmoedig verwonderen, dat de kerk, ondanks het gevaarlijke spel met PLATO en STOA, ten slotte aan zooveel strikken is ontkomen.

De dogmageschiedenis der eerste eeuwen, ... (is) wel een treffend getuigenis, dat Christus Zijn kerk beschermt en onderhoudt. Tegenover troebel en verduisterd inzicht, is daar toch de illuminatie, die het altijd weer wint. De genade is meerder dan de zonde, ook meerder dan de *denkzonden* (lees: wetenschappelijke afdwalingen, omdat zij daarin mannen van hun eeuw waren) der kerk.

Wanneer wij de geschriften van *Apostolische vaders, apologeten* en *kerkvaders* lezen, stooten wij telkens weer op merkwaardige gedachten en Schriftinterpretatie, die ons — issus de Calvin — met verbazing vervullen en de vraag doen rijzen, vanwaar al die vreemde excursies op het gebied der gedachte en exegese toch wel stammen.

Moeizaam penetreerende studie van de toenmalige cultuurwereld met haar wijsgeerige en religieuze vertakkingen, heeft ons de oogen geopend en getoond, hoeveel verbindingsdraden er loopen tusschen de oudste christelijke auteurs en de toen vigeerende wijsbegeerte en pseudoreligies. Een brief als van BARNABAS (ontstaan tusschen 90—135) met zijn willekeurige typologie en allegorie, zijn getallensymboliek en eschatologische speculaties, *de Stromateis* (matjes) van een CLEMENS ALEXANDRINUS (gestorven vóór 216) met hun vlechtwerk van christelijke en Stoisch-Platonische gedachten, zijn voldoende bewijs, hoe nauw het contact is geweest.

Dat HARNACK tot de opvatting kwam, dat het dogma

(der kerk!) eigenlijk een werk was van den Griekschen geest op den bodem van het Evangelie, is wel begrijpelijk. Als men, gelijk hij deed, het bizonder openbaringskarakter van de Heilige Schrift prijsgeeft, is er in die door hem gepropageerde gedachte ongetwijfeld iets boeiends en verlokkends. Hoeveel is er (in de wetenschappelijke geschriften en dogmatiek) onmiskenbaar aan Griekschen geest en wijsbegeerte in apologeten en patres aanwezig!

En toch, ook bij negatie van de Heilige Schrift, als bizondere openbaring, laat het christelijk dogma zich niet uit Grieksche wijsbegeerte in Hellenistische mysteriën religieus verklaren. (Natuurlijk niet, het profetisch belijden werkte door ook in het wetenschappelijk bearbeiden van de leer der Heilige Schrift).

Maar... in menig opzicht is het veelzijdig contact in het innig vergroeid zijn der christenapologeten met de wijsgeerige en religieuze voorstellingen hunner dagen, ook een hinderend sleepanker geweest voor de vaart van het Evangelie in goede richting. (Het profetisch belijden had te worstelen met een wetenschap, die in synthese met het heidensch-Joodsche denken gevangen zat.)

Daardoor is de (wetenschappelijke) dogmavorming niet alleen vertraagd, maar veelszins in valsche richting gegaan. (Er viel winst uit te halen voor de ketterijen.)

„Dat het christelijk denken eeuwenlang in een onzuiver dualisme ten aanzien van ziel en lichaam, van huwelijk en sexe, van staat en kerk, van natuur en genade, is blijven steken, waaruit we nu nog niet verlost zijn, is mede daaraan toe te schrijven."

En even verder stelt dr. Hommes tegenover elkander de profetische geschriften van PAULUS en de wetenschappelijke (en als voertuig van den geest der eeuw óók profetisch getuigende!) geschriften van PHILO. Welk een

tegenstelling. En vele christelijke mannen van wetenschap hebben die antithese niet eens of weinig opgemerkt.

„Hoezeer Paulus in de 2e eeuw na Christus in vele opzichten een eenzame, onbegrepen figuur moet zijn geweest (in de christelijke theologie!) daarvan komt men diep onder den indruk als men BARNABAS, JUSTINUS, HIPPOLYTUS, CLEMENS ALEXANDRINUS leest....."

Zonder Paulus is de ontvouwing der waarheid ondenkbaar (dat is het eeuwige, profetische Woord Gods).

Zonder Philo verstaan we apologeten en patres niet met hun wonderlijke combinatie en associatie van gedachten.

Philo is voor tal van christelijke auteurs een „vertrouwde en bewonderde gids" geweest.

CLEMENS en ORIGENES citeeren Philo „als een gewichtige autoriteit". EUSEBIUS spreekt bewonderend van hem..... HIERONYMUS geeft den Jood een plaats onder de kerkelijke schrijvers. AMBROSIUS schreef heele stukken van Philo af, „en wel zoo, dat hij naar onze maatstaven het grofste plagiaat pleegde". AUGUSTINUS „prijst Philo's geleerdheid en ziet in hem iemand, die Plato evenaart."

Maar de tegenstelling was principieel.

Philo roemde op de wet (goddelijke bewegingen der deugd in de onsterfelijke ééne nous) en verwierp het lagere leven als „drek".

Paulus roemde in Christus en verwierp juist die hooge „deugd uit de wet" als „schade en drek".

Of Paulus verder in het wetenschappelijk Schriftgeleerd denken nog iets gepresteerd heeft, weten wij niet. Paulus als „man van zijn tijd" is voor ons nauwelijks zichtbaar. Altijd weer is het Paulus, DE APOSTEL, in zijn ambt en in zijn profetisch geschrift. Maar in elk geval: het Platonisch dualisme „stof-geest", is bij Paulus niet te vinden.

Paulus heeft Philo niet gelezen, zegt Windisch. En dr.

Hommes merkt daarbij op: „Wij gelooven, dat hij gelijk heeft. De apostel zou met Philo's speculaties geen weg geweten hebben. Beider gedachtenwereld (profetie der eeuwen en wijsheid van Philo's eeuw) lagen te ver uit elkander."

Wie daar nader van wil weten, leze het artikel in *Philosophia Reformata.*

Wetenschap als cultuurtaak is christelijke roeping.

Wie nu uit het voorafgaande zou concludeeren, dat het maar beter ware geweest voor de christenen van die eerste eeuwen om zich terug te trekken van hun cultuurtaak en alle wetenschap hunner eeuw maar aan „de wereld" over te laten, die zou zich vergissen. Reeds in de eerste tijden waren er stroomingen in de kerken, die van alle philosophie en theologie-als-wetenschap afkeerig waren. Wat hadden „Rome" en „Athene" met „Jeruzalem" van doen? Men kon zich immers houden aan het Profetische Woord?

De practijk van die christenen, die „Athene" met „Jeruzalem" (de philosophie met de kerkbelijdenis) vereenzelvigden (Justinus), was voor deze tegenstanders der wetenschap een afschrikwekkend voorbeeld.

Toch heeft de geschiedenis bewezen, dat juist onder deze tegenstanders der wetenschap de ketterijen van *Donatisme* en *Montanisten,* met haar profetessen en profeten, van de gemeenschap der oude kerk afvoerden.

De rechte lijn der kerkgeschiedenis — de doorgaande gemeenschap van Johannes met het „Apostolicum" en straks met de geloofsbelijdenis omtrent de Triniteit, de twee-naturen-leer en de Praedestinatie — loopt evenwijdig met den arbeid der wetenschappelijke theologie.

Zij, die, in overgave des geloofs aan de Schriften als profetisch getuigenis, hun cultuurtaak ook in de weten-

schap van hun eeuw hebben behartigd, — zij het dan meermalen in onbedoelde synthese met menig onschriftuurlijk beginsel, dat zij niet direct onderkenden en uitzuiverden — hebben niet tevergeefs gearbeid. Hun wetenschap is niet ijdel geweest „in den Heere". En het is meermalen gebeurd, dat hun wetenschappelijke terminologie door het profetisch belijden der kerk is *gebruikt* om de belijdenis der Schrift tegen de ketters van hùn eeuw te verdedigen en scherp te formuleeren.

De theologische wetenschap heeft met haar min of meer philosophische motieven zegenrijk gewerkt, waar zij *in dienst* stond van het Schriftgehoorzaam profetisch denken der kerk.

Een allereerste eisch was dan natuurlijk, dat zij zelve Schrift-gehoorzaam was als wetenschap.

Zooals Israël Gods Verbond moest houden, ook bij het bouwen der huizen (door een hekwerk aan het dak aan te brengen, b.v.), zoo moesten de wetenschappelijke arbeiders onder de christenen ook Gods Verbond houden in hun wetenschappelijk denken.

Vrucht van dien arbeid was de *christelijke* wetenschap, de Schriftuurlijke theologie en wijsbegeerte.

Maar zooals Israël telkens is afgeweken van Gods Verbond, zoo ook de wetenschap, en met haar geheele geslachten der kerk.

Verval.

De kwade synthese van heidensche grondgedachten en Schriftuurlijke beginselen heeft er straks aan meegewerkt, dat de kerk der middeleeuwen steeds dieper wegzonk.[1])

[1]) Een doorgaande beschrijving van den gang der philosophische motieven, geeft het boek van Prof. Vollenhoven: Het Calvinisme en de Reformatie van de Wijsbegeerte, Amsterdam 1933.

Vinden we bij *Augustinus* de Heilige Schrift als norm voor het denken der christelijke wetenschap, bij *Thomas van Aquino* is *Aristoteles de* wijsgeer en de Heilige Schrift dient als correctief op Aristoteles en verder als bron voor de „bovennatuurlijke" dingen der kerk.

De philosophie over God, die reeds bij Aristoteles is te vinden, moet, naar Thomas van Aquino, op dezelfde basis en met dezelfde rede voortgezet worden.

De oude theologen hadden beproefd om de wijsbegeerte hunner eeuw op een christelijken grondslag en naar de Schrift op te bouwen — maar bij Thomas is zij gesaeculariseerd (verwereldlijkt) en als zoodanig opgenomen in een Aristotelisch-Roomsche conceptie. Aristotelische „natuur" en *Roomsche „genade"* komen bij hem in een machtig systeem. *Kenbron* is de „natuur" (van Aristoteles) en *orgaan* der wetenschap is de natuurlijke rede.

En deze wetenschap kwam als prachtig geconstrueerd theologisch systeem tot heerschappij in de Roomsche kerk boven het gewone profetisch ambt.

Thomas behandelt (Quaestiones quodlibetales I, 14) de vraag aan wie in het kerkelijk leven de hoogste plaats toekomt, aan de „zielzorgers" of aan de professoren in de theologie. En hij beantwoordt deze vraag aldus: Bij het bouwen van een huis staat de architect, die den bouw leidt, hooger dan de arbeiders. Bij den bouw van de kerk staan behalve de bisschoppen ook de professoren in de theologie boven degenen, die het werk uitvoeren, want zij bestudeeren, hoe die werkers de gemeente zullen bearbeiden en zij onderwijzen hen daarin. De leiding der ambtelijke werkzaamheden berust dus volgens Thomas, behalve bij den hiërarchischen bisschop, óók bij de wetenschap.

Zoo is datgene, dat vergankelijk is, gesteld boven het eeuwige — en de wetenschap boven het Woord.

Van hieruit kon de Inquisitie straks de rechtvaardigen, die alleen voor het Woord bogen, aanklagen als ketters, die „afwijkende meeningen" voorstonden.

Reformatie.

Wij zagen reeds, hoe de reformatie eerst de kerk weer vrijmaakte in haar Woord-belijden. En eerst in het gevolg daarvan kwam de vrijgemaakte wetenschap.

Wij zagen ook hoe Calvijn profetisch aansloot bij de oude kerkbelijdenis en hoe hij critisch de oud-vaders liet spreken voor de kerk, die vrijgemaakt was van de heerschappij der wetenschappelijke tradities en van de dwalende kerkleer.

Bij Calvijn vinden we ook ten opzichte van de grondbeginselen der wetenschappelijke theologie van zijn tijd een groote profetische vrijheid.

Had de theologie van ouds pogingen gedaan om het „Wezen" en de „Substantie" van God te beschrijven, bij Calvijn vindt men dat niet en hij verzet er zich zelfs tegen om dat te doen.

Hij schrijft in de Institutie: „Want zoo er ooit oorzaak is, om over de verborgenheden der Schriftuur met soberheid en groote matigheid te philosopheeren ..... dan geldt dit nog veel meer in deze handeling, waarbij ook gevoegd moet worden een naarstig toezicht, opdat onze gedachten of tong niet verder gaan dan de palen van Gods Woord zich uitstrekken. Want hoe zou toch het klein verstand des menschen met zijn kleine spankracht kunnen afmeten het oneindig Wezen Gods, dewijl het tot nog toe niet zeker heeft kunnen ramen, hoedanig het lichaam der zon is, hetwelk nochtans allen dag met de oogen gezien wordt? Ja, wat meer is, hoe zou het op zijn eigen hand en geleide kunnen doordringen tot een peilen en doorgronden van Gods Wezen, terwijl het zijn eigen wezen niet kan doorgronden?

Laat ons daarom gaarne Gode dit overlaten en toestaan, dat Hij zichzelve kenne ..... en dit zullen wij doen als wij Hem begrijpen en aannemen voor zulk een, als Hij zichzelven aan ons heeft geopenbaard, en zoo wij Hem nergens zoeken dan in Zijn eigen Woord." Institutie I, 13, 21.

Intusschen was Calvijn te midden van zijn profetisch reformatorisch werk om het Woord Gods weer te belijden in de oude belijdenis der kerk, niet afkeerig van de taak der wetenschap. Ook het wetenschappelijk denken van zijn tijd had, voor zoover het de theologie betreft, zijn aandacht. Voornamelijk in den strijd tegen allerlei ketters, die met hun eigen wetenschap kwamen aandragen, gebruikte Calvijn gaarne wetenschappelijke termen van „de school". Doch met nimmer ophoudende toetsing aan het Woord.

Aan de Schrift gebonden wetenschap, dat is zijn grondbeginsel, dat later door dr. A. Kuyper opnieuw verdedigd is als het beginsel der Vrije Universiteit.

Onder al de vakken van wetenschap komt daarbij ook de dogmatiek op haar plaats te staan in het leven des Verbonds als *„wetenschappelijk* systeem der kennisse Gods, dat is dan nader..... van die kennis, welke Hij aangaande zichzelf en aangaande alle schepselen als staande in relatie tot Hem in Zijn Woord aan de kerk heeft geopenbaard."[1])

De philosophische grondbeginselen, die deze wetenschap moet gebruiken en de philosophische termen staan noodwendig in nauw verband met den stand der geheele wetenschap in die eeuw, waarin de theoloog als man van zijn tijd werkzaam is.

De Apostolische vaders en Apologeten hebben daarbij gegrepen naar wat in hun tijd als philosophische wetenschap gold. Daarbij werden ongemerkt onderscheidingen

---

[1]) Bavinck, Geref. Dogmatiek I, bladz. 15.

van het onschriftuurlijk denken ingedragen in den wetenschappelijken arbeid der christenen. De middeleeuwsche Scholastiek verhief Aristoteles tot *„den* philosooph". Zij zag helder dat theologie een wetenschap is. Maar zij gebruikte een heidensche philosophie, die de theologie beheerschte. Zij had nog geen begrip van een *christelijke philosophie,* die haar *plaats* en *taak* weet en niet de theologie mag beheerschen.[1])

Het Calvinisme en reformatie der wijsbegeerte.

Het Calvinisme, dat de gansche wetenschap in al haar vakken voor den christen bond aan de Schriftgehoorzaamheid des Verbonds, had ook de belofte in zich van een eigen christelijke philosophie, die *op haar plaats* en *naar haar aard* de theologische wetenschap kon helpen en de synthese in de theologie met onschriftuurlijke philosophische elementen kon uitzuiveren. Maar na de eerste tijden der reformatie, waarin de theologen eenvoudig bleven, in aansluiting aan Calvijn, is door *Maccovius* weer de Scholastiek ingevoerd. Nu in „Gereformeerd" gewaad. Op de Synode van Dordt heeft Maccovius een berisping ontvangen om zijn „al te duistere en Scholastieke manier van doceeren" en hij werd vermaand „dat hij liever met de termen der Heilige Schrift dan met die van de Scholastieken moest spreken."[2])

Toch hebben theologen als *Voetius* e.a. de meeste termen en vraagstukken van *Maccovius* overgenomen en is heel wat philosophisch materiaal van *Aristoteles* in de Gereformeerde theologie gebleven, dat mettertijd kon vervangen

---

1) Kuyper, Encyclopaedie der H. Godgeleerdheid I, bladz. 108.
2) Zie over Maccovius en de Scholastiek: Dr. A. Kuyper Jr., Johannes Maccovius, proefschrift Leiden 1899. Schr. betreurt het, dat de Gereformeerde Theologen nimmer de berisping openlijk introkken. Bladz. 139.

worden door motieven van een *Schriftuurlijke* wereldbeschouwing in philosophische uitwerking.

Zooals wij thans dankbaar zijn voor het baanbrekend werk van Groen en Kuyper om in het *Staatkundig leven* uit Schriftuurlijke politieke beginselen een Schriftgehoorzaam politiek program aan het Christenvolk te geven, zoo zou een volgend geslacht in den strijd der wereldbeschouwingen ook op theologisch gebied (denk b.v. aan Karl Barth's dogmatiek) dankbaar zijn als het den God des Verbonds behaagde om nu ook daarin Zijn volk getrouwheid te geven, dat zij *reformatorisch* mogen inwerken op den gang der philosophie en aldus ook zuiverend voor de philosophische elementen in de theologische wetenschap.

In de 18de eeuw is gebleken, dat men met Aristoteles de moderne philosophie niet kon wederstaan — de groote aanval van het moderne denken op de kerk in de 18de eeuw werd door dat gebruik van verouderde Aristotelische philosophie in de theologie nog gevaarlijker. Er was geen krachtig Schriftuurlijk gefundeerd wetenschappelijk philosophisch verzet. En dat verzwakte ook de positie van de theologie, die verliep in spitsvondige strijdvragen.

Met de kerkreformaties der 19de eeuw leefde ook het Calvinisme over de geheele linie weer op. We kregen een school met den Bijbel, een Vrije Universiteit, een Christelijke staatkunde, een Christelijk sociaal program. De Heere bouwde aldus de muren van Zijn *stad* — van Sion. En nu is er zelfs een bescheiden begin van reformatie der wijsbegeerte door Calvinistische mannen, die het Verbond willen houden ook in de philosophie. Slaagt deze poging, dan zou de theologie daardoor gesteund kunnen worden voor wat betreft de wijsgeerige motieven, die steeds in elke dogmatiek in den loop der historie hebben dienst gedaan. En deze theologische wetenschap zal kunnen medewerken

om het geloovig denken der kerk te dienen om te komen tot formuleering en verdediging van de oude profetische belijdenis der kerk-van-alle-eeuwen — ook voor onzen tijd, tegen den geest van ónze eeuw. Niet het minst tegen de philosophische stroomingen van onze eeuw, kortom tegen het gansche „moderne denken" in zijn afvallig „verstand des vleesches", dat zich vijandig stelt tegenover Gods Woord.

Dat Woord is voor den geloovige, óók in de wetenschappen een licht op zijn pad, zooals het ook voor den eenvoudigen handwerksman een Woord is voor „alle terrein des levens", om „het Verbond te houden", dat God in Christus met hem heeft gemaakt.

EENIGE GEDACHTEN OVER

DE NOODZAKELIJKHEID EENER CALVINISTISCHE WIJSBEGEERTE

IN VERBAND MET DE MEDISCHE WETENSCHAP EN DE WIJSBEGEERTE DER WETSIDEE

door Dr. G. K. SCHOEP.

Wie het wagen wil over Calvinisme en medische wetenschap in positieven zin iets in het midden te brengen, voelt zich dadelijk doordrongen van de moeilijkheden, waarvoor hij komt te staan. Eenerzijds moet hij rekenen op een felle bestrijding van de toonaangevende beoefenaars der geneeskunde, die in het aanvaarden van de noodzakelijkheid van dit verband een verraad zien aan hun met zooveel moeite gewonnen wetenschapsideaal. Anderzijds kan hij niet teruggrijpen op een verleden, waarin zijn gedachte in beginsel reeds haar uitwerking vond. Wèl mag hij met waardeering terugzien op het werk van de Christelijke Vereeniging van Natuur- en Geneeskundigen in Nederland. Vooral gedurende de eerste jaren van haar bestaan was de behoefte aan bezinning omtrent het hier aan de orde gestelde probleem zeer levendig. Dit kwam vooral uit in het feit, dat zij in 1902 een door Van Dale voorgestelde motie aannam, die een verzoek aan de directeuren der Vrije Universiteit inhield om te komen tot „een leerstoel voor uitsluitend theoretische vakken, waartoe zouden behooren de algemeene biologie, de medische encyclopaedie, de

medische philosophie of de christelijk-medische ethiek, of deze gecombineerd."[1]) Maar ten slotte sloeg de Vrije Universiteit een anderen weg in en ook in de vereeniging zelf kwamen op den duur andere vraagstukken meer in het middelpunt van haar belangstelling te staan.

Toch blijft de eisch, om tot een juist inzicht te komen in de beteekenis van het Calvinisme voor de medische wetenschap er niet minder om. Deze levens- en wereldbeschouwing immers voert de pretentie, dat er niet één faculteit is — en in die faculteiten geen enkele wetenschap — die niet, op wat afstand ook, met haar beginsel samenhangt.[2]) Vanzelfsprekend moet dit leiden tot een eigen wetenschappelijk leven, o.a. ook op het gebied der geneeskunde en zullen de aanhangers van dit beginsel niet eerder kunnen rusten, voor zij ook op dit terrein hun vaandel tot ontplooiïng hebben gebracht.

En dit te meer, omdat de medische wetenschap met vragen heeft te maken, wier urgentie in de eerste plaats door de practijk van het leven zelf gegeven is. Haar beteekenis blijft niet verborgen en het antwoord, dat zij op al die vragen geeft, bepaalt voor een belangrijk gedeelte mee de ontwikkeling van de maatschappelijke en geestelijke structuur onzer samenleving.

En is nu het licht, dat zij laat schijnen, afkomstig uit een lichtbron, die alleen door de rede wordt gevoed, of haar kracht uitsluitend in de ervaring vindt, dan moet zij de ontzaglijke problemen, waarvoor het menschelijk leven haar plaatst, oplossen op een wijze, die het Calvinistisch

---

[1]) Zie o.a. de herdenkingsrede, uitgesproken bij de viering van de eerste kwarteeuw van het bestaan der Christelijke Vereeniging van Natuur- en Geneeskundigen, door **Dr. D. Schermers**, in 1922. Orgaan dezer vereeniging 1922. Aflevering 2.

[2]) **Dr. A. Kuyper:** „Het Calvinisme en de Wetenschap" in „Het Calvinisme" (1898.)

denken niet bevredigen kan. Daarom zal het ook taak van dit Calvinisme zijn zich nauwkeurig rekenschap te geven van plaats en roeping dier wetenschap, van haar terrein en haar grenzen, van haar methoden en haar voorwerpen van onderzoek en behandeling, van den wortel, waaruit zij opkomt en den grondslag, die haar zijn en wezen bepaalt. Slechts op deze wijze kan de geloovige geneeskundige leeren zien, hoe het een waan is, dat de medische wetenschap onbevooroordeeld te werk gaat en zij beoefend kan worden, los van een bepaalde levens- en wereldbeschouwing. Trouwens, ook van andere dan geloovige zijde, wordt er steeds meer op gewezen, dat de ontwikkeling der geneeskunde wel ter dege bepaald wordt door diepere beginselen en dat haar zelfbedrog juist daaruit verklaard moet worden, dat zij in verregaande oppervlakkigheid haar geloof in de zelfgenoegzaamheid der positivistische instelling ten opzichte van de werkelijkheid niet zag als een principieel stelling nemen in de groote vragen van het leven, maar als een vanzelf sprekenden eisch van een onbevooroordeelde kenhouding. Terecht merkt *Sihle* in een van zijn aphorismen op: „Die rational-positive Wissenschaft erkennt es mit Erstaunen, ahnt es selbst nicht, dasz sie metaphysische Luft atmet."[1])

Bij zulk een stand van zaken kan het Calvinisme dus niet werkeloos blijven, maar wordt het in dubbele mate gedwongen eigen uitgangspunt in de medische wetenschap tot gelding te brengen, om met behulp daarvan tot den zin en de beteekenis der zich daar voordoende problemen door te dringen. Slechts zóó kan verhelderd en verdiept inzicht worden gewonnen in tal van vraagstukken, ten aanzien waarvan de oplossing, zooals deze door de gangbare

[1]) **Prof. Dr. Martin Sihle:** Uber das Weltbild der Arztes und den Sinn der Krankheit, 1934, pag. 185.

geneeskundige opvattingen gegeven wordt, voor het geloovig besef in strijd komt met wat de Schrift ons leert. Slechts zóó is het mogelijk de diepere beginselen bloot te leggen, die achter zoo menige oogenschijnlijk juiste beschouwing schuilen, maar waarvan later de consequenties openbaar worden in een steeds verder afdrijven van God en Zijn Woord. En zóó wordt ook de weg bereid voor een eigen vraagstelling en een eigen positieven gedachtengang.

Misschien is meer dan ooit de tijd daartoe gunstig. Ook op het terrein der geneeskunde wordt steeds meer ingezien, dat de positivistische denkrichting, welke daar tijden lang onbeperkt heerschte, te kort schiet om het leven in zijn rijke verscheidenheid recht te doen wedervaren. Men wil tot een heroriënteering komen, die gelegenheid biedt de medische wetenschap van een hooger standpunt te bezien dan tot nog toe het geval was. Men spreekt van een crisis in die wetenschap en roept hare beoefenaren op om naar het fundament te zoeken, waarop een zuiver medische wereldbeschouwing kan opgebouwd worden, die alles omvat, waarmee de arts krachtens zijn beroep in aanraking komt. Het verst grijpt *Sihle* wel in zijn boek: „Uber das Weltbild des Arztes und den Sinn der Krankheit. Ein Appell zur Lebenssynthese." (1934.) Hij wil doordringen tot het grondprobleem der geneeskunde, dat zoo nauw samenhangt met het mysterie van het lijden en dat door den geneesheer dagelijks aan het ziekbed in al zijn ontzetting aanschouwd wordt. Hier ziet Sihle principieel het uitgangspunt van het geneeskundig handelen liggen. Letterlijk schrijft hij in zijn voorwoord: „Das letzlich Unbefriedigende der meisten medizinischen Lehren stammt daher, dasz alle diese Lehren, an sich vielleicht richtig, ihren Wesensgrund aber nicht anzugeben wissen." En

tegenover de positivistische richtingen verdedigt hij met kracht de stelling, dat de exacte natuurwetenschap niet kan en mag zijn het eenige centrum „der groszen Medizin, der Tiefenmedizin, d.h. der Heilkunde überhaupt."[1]) En zoo zien wij hem als de drijvende kracht van een drietal congressen, die in 1930, 1932 en 1934, eerst in Riga en daarna in Marienbad gehouden zijn en die bedoelden een krachtigen stoot te geven aan de ontwikkeling eener medische sythese en een geneeskundige wereldbeschouwing.

Nu behoeft het geen nader betoog, dat de roep om een andere instelling van de geneeskunde ten nauwste samenhangt met den ommekeer in het wijsgeerng denken, die sedert het begin van deze eeuw bezig is zich te voltrekken. We zien de beperking der problemen, welke haar grond vond in de uitschakeling der „metaphysica", die in vroegere jaren als een hinderpaal beschouwd werd om tot een streng wetenschappelijk inzicht te geraken, opgeheven en de belangstelling zich weer richten naar het volle leven. Ook de scherpe scheiding van de positivistisch opgevatte werkelijkheid en het „geestelijk-ideëele" kon geen bevrediging meer bieden. De wijsbegeerte wendt zich steeds meer van de oude denkmethoden der natuurwetenschappen af, om zich door de directe openbaringen der natuur te verdiepen in den achtergrond van al het zijnde. De vraag naar den „zin" van het bestaande houdt de geesten weer bezig. De levensphilosophie, de ontwikkeling van het nieuwe natuurbeeld, de phenomenologie, de ontologie, de existentiephilosophie, ze werken alle tezamen mee aan nieuwe vraagstellingen, die door de hun voorafgaande denkrichtingen buitengesloten werden of onoplosbaar geacht.

En daarom blijft het in de geneeskunde niet bij een

[1]) L.c. pag. 81.

algemeen gevoel van onbevredigdheid, maar begint zich daarin ook een andere koers baan te breken. Natuurlijk zal deze bij den eenen vertegenwoordiger dier wetenschap duidelijker aan den dag treden dan bij den ander, terwijl ook nog een groote groep het oude standpunt blijft handhaven. Reeds noemden we *Sihle* als een der meest radicale vertegenwoordigers van de nieuwe richting. Maar ook anderen dienen hier vermeld, onder wie er meerdere zijn, die een vooraanstaande positie in de geneeskundige wereld innemen. Merkwaardigerwijze zijn het allereerst Duitsche chirurgen met een wereldnaam, nl. *Bier* en *Sauerbruch,* die door hun openlijk breken met den positivistischen gedachtengang de rust verstoren. Daarna is het *Erwin Liek,* eveneens een Duitsch chirurg, die door zijn in 1926 voor het eerst verschenen boek: „Der Arzt und seine Sendung", de gemoederen in heftige beroering brengt. In felle bewoordingen roept hij daarin de artsen van een buiten het leven staande wetenschap terug naar den zieken mensch met zijn eigen beleving van het lijden. *Bernhard Aschner,* een vrouwenarts in Weenen, oefent in zijn werk „Die Krise der Medizin" (1928) scherpe critiek op de lokalistische beschouwing der ziekten, zooals deze juist door de gangbare geneeskunde tot ontwikkeling is gekomen. Door haar eenzijdige instelling hebben de artsen hun aandacht slechts gericht op de ziekelijke afwijkingen der organen en geen oog gehad voor het dynamisme, dat aan die afwijkingen het aanzijn schenkt en waarin het geheele lichaam betrokken is. Daardoor is het inzicht in de beteekenis van de behandeling van den mensch in zijn geheel, ook bij oogenschijnlijk plaatselijke aandoeningen, voor de geneeskundigen verloren gegaan. Met het begrip constitutie, zooals dit door het verleden was overgeleverd, weet men niets meer aan te vangen en vat het op als een

statische grootheid. En zoo breekt *Aschner* een lans voor oude, reeds geheel vergeten behandelingsmethoden, en legt daarbij vooral den nadruk op diè ingrepen, die in vroegere tijden de ziektestoffen naar buiten bedoelden af te leiden.

Als een merkwaardig teeken des tijds valt ook het boek van *Von Bergmann* te noemen, dat onder den titel van „Funktionelle Pathologie" in 1932 het licht zag. Thans is het geen chirurg, maar een vermaard beoefenaar der interne geneeskunde, die een eigen geluid durft te doen hooren. Hij komt tot de slotsom, dat de taak van den arts met de beoefening der natuurwetenschappen niet is afgeloopen, maar dat hij ook daarbuiten nog een breed arbeidsterrein vindt. De wijze, waarop de patiënt zijn ziekte „beleeft", en het verband, dat tusschen zijn karakteraanleg en die „beleving" bestaat, behooren evenzeer binnen den geneeskundigen gezichtskring te vallen als de physisch-chemische verschijnselen, waaronder die ziekte verloopt. Zonder eenig bezwaar aanvaardt *Von Bergmann,* naast de streng causaal-analytische verklaringswijze het teleologische en finale denken. Het „irrationeele" krijgt in zijn gedachtengang een eigen plaats. Hij spreekt van een clinisch „schouwen" en erkent een „zin" in de verschillende levensverschijnselen.

Hier krijgen we klanken te beluisteren, zooals we die ook op het terrein der moderne biologie veelvuldig kunnen opvangen. En de nieuwe oriënteering in de geneeskunde vindt haar wetenschappelijken steun niet in de laatste plaats in de veranderingen, die zich ook in die wetenschap voltrekken. Ook hier zien we een loslaten van de oude instelling tegenover de natuur en een poging om dieper door te dringen in de vragen van het leven, zonder dat men daarbij schroomt metaphysische factoren in het spel te brengen. Steeds meer breekt men met de oude opvat-

ting, dat het onderzoek der levende organismen behoort op te gaan in het opsporen van causaliteitsbetrekkingen, zooals dit bij de physica en de chemie geschiedt. Ook op grond van het experiment meenen thans verschillende biologen de vroegere beschouwing te mogen verwerpen, die geen principiëel onderscheid zag tusschen het leven eenerzijds en het werken van een machine anderzijds. Vooral *Driesch* deed hier baanbrekend werk. En steeds krachtiger wordt de overtuiging, dat de levensprocessen gezien moeten worden als een actie en reactie van een geheel, dat de functie en de ontwikkeling der verschillende deelen bepaalt.

Zoo vindt de moderne geneeskunde aansluiting bij de moderne biologie, gedragen als zij beide worden door een zelfde wijsgeerige instelling. Nu zij gebroken heeft met de uitsluitend mechanistische denkwijze, ziet zij thans in het „biologisch" denken de adaequate richting van haar streven. En de eerste vruchten worden daarvan reeds openbaar. *Bethe, Von Monakow, Goldstein* komen tot een totaliteitsbeschouwing op het terrein der neurologie en dat der physiologie van het zenuwstelsel. De z.g. functioneele gedachte dringt steeds meer door.[1])

Maar ook op het gebied der therapie voltrekt zich een merkwaardige verandering. Tegenover homoeopathie en natuurgeneeswijze, die reeds door een zekeren „biologischen" inslag bij de „officiëele" geneeskunde in den tijd der causaal-analytische natuurbeschouwing geen schijn van kans hadden, wordt een zooveel mildere toon aangeslagen. We behoeven daarvoor niet eens te verwijzen naar den door ons reeds genoemden chirurg *Bier,* die in 1925 verklaarde, dat hij *Hahnemann* voor een intuïtief genie

---

[1]) Zie o.a. **Dr. G. A. Lindeboom:** De functioneele gedachte in de moderne geneeskunde, in het orgaan der Chr. Vereen. v. Natuur- en Geneeskundigen in Nederland, 1936, pag. 139.

hield, wiens groote beteekenis voor de geneeskunde men na een verkettering van zoovele jaren eenmaal zal moeten erkennen.[1]) Zelfs een figuur als de thans reeds overleden clinicus *Friedrich Kraus,* die als een ster van de eerste grootte in den tijd van de overheersching van het positivisme geschitterd had, schrijft aan zijn levensavond woorden, die iemand een halve eeuw geleden zijn wetenschappelijke reputatie gekost zouden hebben.[2]) Hij ziet de taak van den medicus niet alleen in het analyseeren der ziekteverschijnselen, maar ook in het verstaan en het beheerschen daarvan, waarbij hij mede rekening wil houden met „het specifiek ervaringskarakter van het hoogere geestesleven" en zelfs het „Jenseits der Seele" doet gelden. En de invloed van den nieuwen tijd komt ook daarin bij hem tot uiting, dat hij er op aandringt aan homoeopathie en natuurgeneeswijze de gelegenheid te bieden aan een grooter clinisch materiaal hun beteekenis te toetsen. Vooral de eerstgenoemde behandelingsmethode moet zijns inziens veel meer dan thans het geval is, op haar waarde worden onderzocht.

En inderdaad gaat de wensch van *Kraus* reeds spoedig in vervulling. Het nationaal-socialisme met zijn afkeer van het positivistisch denken en zijn huldigen van een eenzijdige totaliteitsbeschouwing komt in Duitschland tot overwinning. In homoeopathie en natuurgeneeswijze ziet het bondgenooten in zijn strijd tegen een rationalistische en mechanistische wetenschap, die haar contact met wat in de breede lagen van het volk leeft, heeft verloren. Het haalt deze richtingen naar voren en verleent hun een medewerking, zooals zij tevoren nog niet gekend hadden. De

[1]) „Zur Kritik der Homöopathie", 1925, pag. 55.
[2]) „Schulmedizin und medizinische Sezessionen" in III Ergänzungsband, 1929, der „Spezielle Pathologie und Therapie innerer Krankheiten".

kentering der geesten zet zich nu verder voort. In 1936 worden zij op het jaarlijksch congres van de „officiëele" inwendige geneeskunde te Wiesbaden als gelijkwaardige deelnemers toegelaten. Een eenheidsbeweging zet in. In 1934 krijgt de natuurgeneeswijze een deel van het „Rudolf-Hesz-Krankenhaus" in Dresden ter beschikking met de bedoeling de „Schulmedizin" tot een vruchtbare samenwerking met haar te brengen. Aaan het weekblad *„Hippokrates"* werken onderzoekers van de oude wetenschappelijke school", zooals wijlen *Von Krehl, O. Müller, Hochrein, Siebeck, L. Grote* samen met de homoeopathen *Stiegele* en *Bastanier* en de natuurgeneeskundigen *Brauchle* en *Bottenberg*. Men wil komen tot een „Neue Deutsche Heilkunde", die in het volk leeft en niet opgaat in een exacte natuurwetenschap. Vanuit het *volle* leven met zijn „irrationeele" wendingen, vanuit de totaliteit, dienen de genezingsprocessen verstaan te worden, niet vanuit een uitsluitend causaal-analytisch standpunt, dat het leven verbrokkelt. *Kötschau*[1]) tracht zulk een geneeskunde zelfs theoretisch te fundeeren. Hij spreekt van „Biologische Medizin" en zoekt aansluiting bij het holisme, een geheel nieuwe richting in de biologie, die zoowel het mechanistisch als het vitalistisch denken overwinnen wil.[2]) En zoozeer ziet hij de ontwikkeling van de geneeskunde bepaald door haar wijsgeerigen ondergrond, dat hij de instelling van een leerstoel voor een theoretische geneeskunde bepleit, een gedachte, die in onzen kring, zooals wij zagen, niet nieuw is.

Toch meene men niet, dat slechts in Duitschland de

---

1) „Theoretische Grundlagen zum Aufbau einer biologischen Medizin", van **Prof. Dr. Karl Kötschau** und **Prof. Dr. Adolf Meyer.**

2) Zie over het holisme: **Dr. J. H. Diemer:** „De nieuwe holistische biologie" in het orgaan der Chr. Vereen. v. Natuur- en Geneeskundigen in Nederland, 1936, afl. 2 en 3, pag. 76.

drang leeft om tot een nieuwe oriëntatie van de geneeskunde te komen. Ook in andere landen kan men een zelfden toon beluisteren. *L. Daudet, A. Lumière, Jacquelin, Ch. Nicolle* kunnen als de vertegenwoordigers van de nieuwe strooming in Frankrijk gelden. Een zeer uitvoerige studie wijdde *Delore* aan dit onderwerp in zijn in 1936 verschenen: „Tendances de la médecine contemporaine". De geneeskunde van de 19de eeuw is voor hem geweest die van de overheersching der analyse, waaraan iedere wijsgeerige bezinning ontbrak. „Geest" en „lichaam", „mensch" en „milieu" werden kunstmatig gescheiden, de beteekenis van „het lichamelijk substraat", waarop de ziekte zich afspeelt, miskend. De morphologische wetenschappen gaven den toon aan, het specialisme vierde hoogtij. Het „materialisme" hield de geesten in zijn ban. De innerlijke zijden van de problemen kwamen daardoor niet aan de orde; het individueele, het „persoonlijke", het qualitatieve bleven buiten beschouwing. Met al deze fouten zal de geneeskunde der toekomst moeten breken. En ze is reeds een stuk op den goeden weg. Zij oriënteert zich hoe langer hoe meer naar een eigen „medisch humanisme", waardoor zij zal worden *de* wetenschap van den mensch. Wel zal de pathologische anatomie haar waarde behouden, maar de „functioneele" gedachte zal het op den duur winnen van de „anatomische". De psysiologie zal zich meer direct op den mensch betrekken. De medische psychologie staat voor een opbloei van beteekenis. In één woord: de geneeskunde moet vinden den weg der synthese en eenheid. Zij moet worden een wetenschap en tegelijk een kunst in den vollen zin van het woord. Zij moet het analytisch en synthetisch denken met elkaar verzoenen, de „materialistische" houding met de „idealistische". Zoo zal de geneeskunde onder de andere wetenschappen de eerste plaats gaan innemen, omdat zij

worden gaat de wetenschap van den *mensch.* Zij zal in het middelpunt staan van de toekomstige maatschappij en de verdedigster zijn van de ware beschaving.

In de Angel-Saksische landen kan men den bekenden Londenschen hartspecialist *James Mackenzie,* die in het begin van deze eeuw, behalve door zijn wetenschappelijke prestaties, ook de aandacht boeide door zijn fijnzinnig verzet tegen een eenzijdige overheersching van het laboratorium in de geneeskunde, als een voorlooper beschouwen van de beweging, die ook daar bezig is zich te voltrekken. In 1933 houdt *Harvey Cushing,* als voorzitter van het medisch congres te Washington, een rede, getiteld: „Medicine at the crossroads."[1]) Volgens hem blijven voor de geneeskunde nog slechts twee mogelijkheden over. De eerste is, dat zij zich steeds meer verliezen zal in het détail om ten slotte onherroepelijk in een slop terecht te komen; de andere, dat zij een nieuwen weg zal vinden, waardoor zij tot een hoogere bestemming geraken kan.

En dan verschijnt in 1935 het boek van *Alexis Carrel,* dat in ons land vertaald werd onder den titel: „De onbekende mensch. Ontaarding of vernieuwing?" De schrijver is een wetenschappelijk onderzoeker ook op het terrein der medische wetenschap. Hij geniet een wereldreputatie en is houder van een Nobelprijs. Zijn werk vindt vele lezers, niet slechts in Amerika, maar ook in Europa. Bij ons introduceert hem niemand minder dan professor *Dr. J. H. Jordan,* hoogleeraar te Utrecht. Deze ziet in Carrels geschrift een noodkreet om minder feiten en meer werkelijkheid. En het blijkt ons, dat het ook hier gaat om een wetenschap van den mensch en deze dan gegrepen in zijn totaliteit, waarbij de analyse noodzakelijkerwijs door de

1) Journ. Americ. Medic. Assoc., 1933, pag. 1567.

synthese dient te worden aangevuld. Geen zijner functies mag dan ook meer verwaarloosd worden. Ook als kunstenaar, ook als sociaal en religieus wezen behoort hij voorwerp van onderzoek te zijn. Zelfs de parapsychische verschijnselen, zooals de helderziendheid en de telepathie, moeten een plaats, — en zeker een niet onbelangrijke —, in het studieprogram innemen.

Slechts zoo is het, volgens Carrel, mogelijk een nieuw wetenschappelijk beeld van den mensch en zijn omgeving op te bouwen. Te lang hebben mechanica, natuur- en scheikunde, de wetenschap van de „doode stof", zijn leven beheerscht. Zij zouden een milieu geschapen hebben, waarin zijn werkelijke persoonlijkheid verkommeren moest. Geen plaats bleef daarin meer over voor de liefde, de zelfopoffering, den gemeenschapszin, het heroisme, het mystieke beleven, de aesthetische genieting, het zedelijk handelen. Ontaarding dreigde aan alle kanten, zoowel geestelijk als lichamelijk.

En nu is het de geneeskunde, die de leiding zal moeten grijpen om den mensch tot vernieuwing te brengen. Aan haar dient de zorg voor de geheel nieuw georiënteerde onderzoekingen te worden toevertrouwd. Jammer genoeg hebben de geneeskundigen tot nog toe te weinig doorzien, dat hun vak feitelijk de meest omvattende van alle wetenschappen betreffende den mensch is, van ontleedkunde af tot staathuishoudkunde toe. Maar thans mogen zij bij de geweldige gevaren, die de menschheid bedreigen, zich niet langer meer tevreden stellen met een ondergeschikte rol, maar behooren zij de grenzen van hun wetenschap uit te zetten. Hun eigenlijke taak bestaat niet alleen in het genezen en het voorkomen van ziekten, maar ook in het geven van leiding aan de ontwikkeling van al onze lichamelijke, geestelijke en sociale verrichtingen.

Zoo groeit de geneeskunde uit tot *de* wetenschap van den mensch. Andere wetenschappen worden door haar geabsorbeerd. Haar bevoegdheid wordt schier onbeperkt. In haar naam zullen omheiningen opgeruimd mogen worden, waarbinnen opvoeding en maatschappij den mensch opgesloten houden. Aan haar zal het laatste woord zijn in alle lichamelijke en geestelijke processen, die het wezen van dien mensch uitmaken. Ieder stelsel zal voor haar inzichten moeten wijken. Zij alleen leert den mensch in zijn ware totaliteit kennen en bezit daardoor het recht het milieu, dat bij hem past, te bepalen. Door haar alleen is het mogelijk een meer gezonde en gelukkige samenleving op te bouwen.

Mijn bedoeling is niet een breedvoerige bespreking van het boek van *Carrel* te geven. Het is er mij, in verband met mijn onderwerp, slechts om te doen te laten zien, hoe van alle kanten, ook in Amerika, nieuwe beschouwingen opkomen met betrekking tot methode, terrein en taak der geneeskunde, die niet losstaan van een geheel andere wijsgeerige instelling, dan die van het einde der vorige eeuw. En al beweert *Carrel* zelf geen philosooph te zijn en bepleit hij de noodzakelijkheid af te rekenen met philosophische en wetenschappelijke stelsels, wie zijn boek leest, bemerkt al spoedig, hoe sterk zijn pragmatisme den invloed van de moderne levensphilosophieën heeft ondergaan.

Vatten we dan ook samen, wat ons onderzoek tot nu toe aan het licht bracht, dan zien we, hoe er in de medische wetenschap een breken is met de opvatting, als zou haar taak moeten opgaan in een terugbrengen der levensverschijnselen tot zuiver scheikundige en natuurkundige processen. Men erkent de zeer groote waarde en beteekenis dezer processen, maar men is daarmee niet meer tevreden.

Men vindt daarachter of daarin het totaliteitsbeginsel, dat niet causaal-analytisch gegrepen kan worden en dat zin aan het physisch en chemisch gebeuren geeft. De geneeskunde vindt thans aansluiting bij de biologie en maakt zich met deze wetenschap los van de mechanistische beschouwingswijze. Zij verbreedt daardoor haar methode van onderzoek en gaat met begrippen werken, die een tijd lang contrabande waren. Het finale denken neemt zij in zich op en geeft het een eigen plaats. De „anatomische gedachte" moet haar heerschappij deelen met de „functioneele". De lokalistische begrenzing der ziekten verwijdt zich tot een in oogenschouw nemen van de beteekenis, die algemeene factoren, zooals de constitutie en de stofwisseling, de aanleg en de erfelijkheid, de biologische geaardheid van het individu en zijn aanpassings- en restitutie-vermogen, voor het tot stand komen der verschillende aandoeningen hebben. De therapie staart zich niet meer blind op een uitsluitend plaatselijke behandeling, maar zoekt haar aangrijpingspunt dieper en algemeener door tevens acht te geven op het geheel, dat in veel gevallen, wanneer het in functioneele désordre geraakt is, de aanleidende oorzaak van de lokale afwijking wordt. Dit geheel wordt daarom doelbewust mede in de behandeling betrokken. Ook laat het zich begrijpen, dat men thans meer dan vroeger aan homoeopathie en natuurgeneeswijze recht wil laten wedervaren, waar men het oog onbevooroordeeld wil richten op de veelzijdigheid der werkelijkheid en gebroken heeft met het mechanistisch verklaringsprincipe.

Dit nu wat de geleidelijk zich veranderende *methode* betreft. Maar uit de bovengenoemde nieuwe instelling volgt nog meer. Ook het terrein, waarop de geneeskunde haar aandacht richt, breidt zich uit. De totaliteitsgedachte

beperkt zich niet tot de biologische sfeer van het menschelijk bestaan, maar ze erkent ook een psychische werkelijkheid en legt tusschen beide een onlosmakelijk verband. Niet langer meer wordt de groote beteekenis van het psychische leven voor het ziekteproces ontkend. En dit in tegenstelling met de voorafgaande periode, waarin een associatie-theorie, een „psychophysica" leidden tot een „Psychologie ohne Seele". Thans wordt de mensch een „animaal-vegetatieve" eenheid, waarin al wat „somatogeen" en „psychogeen" is, in elkaar opgaat. Het ziekteverschijnsel is niet alleen meer een reactie op een physischen prikkel, maar het is tevens uitdrukking van de persoonlijkheid, die ziek is. Steeds is het uiting van het geestelijk-lichamelijk samenspel, waarin zich de totaliteit van den mensch openbaart.[1])

Vandaar, dat in de medische wetenschap de gedachte veld wint, dat iedere zieke zoowel van den biologischen als van den psychischen kant is te beïnvloeden. Er ontstaat belangstelling voor een geneeskundige psychologie. De psychotherapie wordt in steeds ruimere mate beoefend. Ze laat een rijk gevariëerde ontwikkeling zien. *Freud* en *Jung, Adler* en *Künkel, Coué* en *Baudoin* vertegenwoordigen ieder een eigen school of richting. Er zijn er zelfs, die als toekomstig ideaal zien de uitsluitend psychische behandeling der patiënten. *Möttlingen* tracht dit te bereiken door de religie, *Weatherhead*[2]) door de religie met de psychologie te huwen. De grenzen der geneeskunde gaan vervagen. De psycholoog doet zijn intrede op het terrein, dat vroeger als het onbetwistbaar arbeidsveld van den arts

---

[1]) **J. L. C. Wortman** in „Synthetische geneeskunde", 1936, pag. 78.

[2]) **Leslie D. Weatherhead M. A.** in „Psychologie en Leven", 1936.

gold. Omgekeerd begint deze laatste zich bezig te houden met vraagstukken, die feitelijk geen zuiver medisch karakter meer dragen. De medicus *Kretschmer* schrijft zijn „Körperbau und Charakter" en geeft daarmee den stoot tot de ontwikkeling van een nieuwe wetenschap, die zich in het bijzonder bezighoudt met de vraagstukken van den samenhang van het lichamelijk en psychisch bestaan. En daarbij worden zijn beschouwingen over het „normale" geheel beheerscht door wat het „abnormale" te zien geeft. *Freud* en *Jung* meenen door middel van verschillende pathologische belevingen hunner patiënten zich een beeld te kunnen vormen van de oorspronkelijke geestelijke structuur der menschheid. En ook onder hen, die de geneeskunde in engeren zin vertegenwoordigen en die bij de ziekelijke afwijkingen in de eerste plaats van het biotisch gebeuren uitgaan, wordt de behoefte steeds meer levendig aan een klinische ziekteleer, die ver over de tot nu toe geldende uitreikt en de psycho-somatische eenheid van den mensch tot basis heeft.[1])

Gevolg van dit alles is, dat het maatschappelijk leven, de moraal en de religie niet alleen in steeds sterkere mate binnen den gezichtskring van den medicus vallen, maar ook beoordeeld worden naar een zuiver geneeskundigen maatstaf. Zelfs wordt het een brandende vraag, of de medicus zich moet bewegen op het terrein van het godsdienstig leven en in hoeverre in de geestelijke verzorging qua talis een therapeutisch moment gelegen is.[2])

---

1) Zie hierover de behandeling van het onderwerp: „Zum Problem der Schaffung einer allgemeingültigen psycho-somatischen Krankheitslehre", door den chirurg **B. Breitner**, den psychoneuroloog **E. Stranskey**, den internist **M. Sihle** in Einheitsbestrebungen in der Medizin, Band II, 1935.

2) **Prof Dr. L. van der Horst:** „Moderne Psychotherapie en godsdienstig leven", in het orgaan der Chr. Vereen. v. Natuur- en Geneeskundigen in Nederland, 1930, afl. 2, pag. 21.

En ten slotte laat zich uit den hierboven geschetsten ontwikkelingsgang verstaan, hoe ook de *taak* der geneeskunde zich gaat uitbreiden.

In de eerste plaats wordt zij steeds meer de geestelijke stut van den ontredderden modernen mensch. Nu zoovelen iederen band aan kerk en religie verloren hebben, valt in vragen van zielenood en ziele-angst de blik steeds meer op den geneesheer. Hij is vaak de eenige lichtbaak, waarheen deze mensch zich weet te wenden, de eenige geestelijke leider, die hem, naar 't schijnt, terzijde kan staan. En de medicus ziet in zijn psychotherapie, in welken vorm dan ook toegepast, de mogelijkheid om die innerlijke conflicten op te lossen en zijn patiënten tot een geestelijke harmonie te brengen, die dezen het gevoel van verlossing geeft. Het is, om een recent voorbeeld te noemen, zeker een teeken des tijds, dat het boek van den zenuwarts *Dr. Th. van Schelven:* „Wat maakt u van uw leven? Elementen van een psychologische levensbeschouwing" (1936) binnen een half jaar vijf uitgaven beleefde. Maar tevens wijst de verschijning van dit boek op de verschuivingen, die er in de geneeskunde plaats hebben.

Hier wendt zich iemand uitsluitend in zijn hoedanigheid van geneesheer als *geestelijk* raadsman tot het groote publiek om „het houvast te geven voor de moeilijkheden van het gewone leven en kracht in den strijd om het bestaan."[1]) En daarbij vormt een *psychologie,* die *medisch* georiënteerd is, zijn uitgangspunt.

In de tweede plaats wordt van meer dan één zijde de noodzakelijkheid bepleit, dat de geneeskunde zich ontwikkele tot een wetenschap van den mensch. De beperking van haar taak tot genezing en voorkoming van ziekten

---

[1]) **Dr. Th. van Schelven** in zijn „Voorwoord" van het aangehaalde boek.

dient opgeheven te worden. Het is haar roeping in positieven zin leiding te geven aan de ontwikkeling van al onze lichamelijke, geestelijke en sociale functies. Ik wees reeds op wat *Carrel* schreef. *Sihle*[1]) vat zijn oordeel in het volgende aphorisme samen: „Die Aufgabe der medizinischen Synthese ist es, gigantische Vorarbeit zu leisten für einen von vielen noch ungeahnten Zukunftsanstieg der Heilkunde, die als allumfassende Heilkunde zugleich eine Führerkunde für die Menschheit sein wird." En om ook het oordeel van een Franschman te doen hooren, wil ik de woorden aanhalen, waarmee *Dr. C. Joanny-Torquéau* zijn werk: „La médecine est une science" (1934) besluit. Zij luiden: „La médecine est bien une science, et elle est susceptible d'un avenir immense. Son rôle est actuellement indéniable, mais elle doit en jouer un beaucoup plus important encore, et le doubler d'un rôle moral profond. Ayant pour *fonction* de guérir les maladies du corps et de l'âme, et surtout de les prévoir, de les empêcher, elle est appelée, par l'étude des questions d'orientation, de l'hygiène individuelle et sociale, physique et morale — car il est certain que ces questions de santé physique et morale tiennent le tout premier plan dans notre existence — à exercer dans la société de demain une fonction morale, sociale et économique qui s' éclaire d'un jour nouveau, présidant à tous les instants de la vie humaine et meritant bien en cela, le nom que nous lui avons donné: la Science du Bien et du Mal."[2])

---

[1]) L.c. pag. 82.

[2]) Vertaling: De medische wetenschap is met recht een wetenschap, en zij kan een geweldige toekomst hebben. Haar rol is heden ten dage niet te ontkennen, maar zij moet een nog veel belangrijker rol gaan spelen en daarenboven ook een diep zedelijke rol. Daar haar functie is het genezen van lichaams- en geesteszieken en vooral het voorzien en het voorkomen van deze, is zij geroepen door de bestudeering van de vraagstukken van het milieu, van de indivi-

Tot welke practische consequenties deze beschouwingen kunnen voeren, moge ten slotte uit een enkel voorbeeld blijken. Het is in de wijze, waarop men het probleem der z.g. minderwaardigen oplossen wil, dat zich de kentering der geesten wel heel duidelijk demonstreert. Gepleit wordt voor hun sterilisatie. En is de toelating daarvan in verschillende landen nog min of meer onderworpen aan de vraag van het belang van het individu, in Duitschland wordt deze ingreep in dienst gesteld van het belang van het volk in zijn geheel. De invloed van de nieuwe oriënteering is daarin onmiskenbaar. Aan de inzichten en gegevens, door biologie en geneeskunde gewonnen, klemt men zich vast en maakt daaraan zijn handelingen dienstbaar, op die wijze een moraal scheppend, die gesteld wordt onder de medische visie op het menschelijk leven.

En *Carrel* vraagt zich af, waarom wij die geweldige drommen onvolwaardigen en misdadigers in het leven houden, die aan de ontwikkeling van de normalen in den weg staan. Wel kunnen criminaliteit en krankzinnigheid voorkomen worden door meer kennis van den mensch, door eugenese, door wijziging van opvoeding en maatschappelijke verhoudingen. Maar dit is niet voldoende. Moordenaars, inbrekers, autobandieten, kinderroovers, oplichters zouden op humane en oeconomische wijze in kleine, in euthanasie gespecialiseerde inrichtingen voorgoed onschadelijk gemaakt kunnen worden, evenals krankzinnigen, die zware misdrijven hebben begaan. De moderne

---

dueele en sociale, lichamelijke en geestelijke hygiëne — want het is zeker dat die vraagstukken van lichamelijke en geestelijke gezondheid de eerste plaats innemen in ons bestaan — in de maatschappij van de toekomst een geestelijke, sociale en economische functie uit te oefenen, die, door een nieuw licht beschenen, leiding geeft aan alle instanties van het menschelijk leven en zoodoende met recht den naam verdient, dien wij haar gegeven hebben: De wetenschap van het Goed en het Kwaad.

samenleving zou niet behooren te aarzelen eigen organisatie in te stellen op de normalen, voor welke noodzakelijkheid philosophische en sentimenteele vooroordeelen zouden moeten wijken. En wel laat hij zich niet uit over de sterilisatie als middel ter bevordering der eugenese, maar dit laatste streven neemt toch bij hem zulk een groote plaats in, dat naar zijn meening de samenleving met alle haar beschikbare middelen de vorming van een beter menschenras dient te bevorderen. En aan dit ideaal behooren alle levensverhoudingen ondergeschikt te worden gemaakt.

Ook aan Carrel zweeft dus een toekomstbeeld van de geneeskunde voor oogen, die in laatste instantie over de vraag van wat goed of kwaad is zal beslissen.

Na deze schets van de tendenzen, die in de hedendaagsche ontwikkeling der geneeskunde aan den dag treden, zal het duidelijk geworden zijn, dat ook deze wetenschap niet los is te denken van een bepaald wijsgeerige instelling. We zagen, hoe de thans plaats hebbende uitbreiding van haar methode, terrein en taak samenhangt met de steeds meer toenemende afwijzing van het positivistisch wetenschapsideaal en met de wending van het moderne denken naar een philosophie van het „zijn" en van het „leven". En daarin was het vooral de *totaliteitsgedachte,* die deze verandering kenmerkte.

Maar hiermee is tevens aangegeven, dat ook het terrein der medische wetenschap niet valt buiten den strijd der geesten en dat ook het christelijk geloof hier zijn woord heeft te spreken. Reeds voor den eenvoudigen belijder is het niet moeilijk eenerzijds het aantrekkelijke in de nieuwe stroomingen aan te voelen, maar ook anderzijds te onderkennen, dat deze niet wortelen in Gods Woordopenbaring, maar vanuit den mensch zijn geconstrueerd. En daarom

verwonderen hem de consequenties van deze richting niet; consequenties, die tot even groote verwoestingen in het geestelijk leven aanleiding geven als vóórdien het materialisme en positivisme gedaan hadden. De vraag is zelfs gewettigd, of de gevaren thans niet grooter zijn dan vroeger het geval was. Toen werd veel ontkend en buiten het wetenschappelijk gezichtsveld gehouden, wat voor den geloovige essentiëele beteekenis had. Spot en minachting werden zijn deel, indien hij het wagen durfde te wijzen op de geheel eenige beteekenis van den mensch in onderscheiding met het dier en de plant. Maar daartegenover stond dan, dat de geneeskundige wetenschap zich verder niet inliet met de vraag van den geestelijken achtergrond van het lijden, in welken vorm dit zich ook voordeed. Wie toen tot het geloof kwam, kon niet anders dan radicaal breken met de gedachtenwereld, waarin de wetenschap van die dagen leefde. Als een totaal onbegrepene moest hij zijn weg vervolgen. Maar daarin kwam hij dan toch tot een zekere vrijheid, omdat er verder geen aandacht geschonken werd aan de geestelijke zijde van zijn bestaan. Voor de structuur daarvan bestond niet de minste belangstelling van de zijde der artsen.

Maar thans is dit anders geworden. Nu de totaliteitsgedachte steeds meer aanhang wint, gaat ook voor de medische wetenschap een ruimer arbeidsveld open. De mensch als totaliteit wordt nu voorwerp van haar onderzoek en daardoor krijgt zij ook met hem te doen naar zijn religieuzen, ethischen en maatschappelijken kant. En waar zij krachtens haar wezen zoekt naar de oorzaken en de opheffing van disharmonieën in het leven van dien mensch, zal zij, zoo zij Gods Openbaring niet tot richtsnoer heeft, op autonome wijze trachten ook in de moeilijkheden, die betrekking hebben op zijn diepste wezen, reguleerend en

richtingwijzend op te treden. Zij laat den zieke niet meer vrij, voor zoover het zijn religieuze en moreele levenshouding betreft, maar meent ook hier suo jure te mogen gaan ordenen en schiften met het doel om hem aldus in zijn geheele bestaan het besef van herwonnen levenskracht te geven.

Hier wordt dus een streven openbaar, dat leidt tot de verabsoluteering der waarde van de zich geheel nieuw oriënteerende geneeskunde. Alle andere waarden worden aan haar ondergeschikt gemaakt. Zelfs voor de christelijke religie maakt zij geen halt. Integendeel, haar heerschappij kan dan pas volledig zijn, indien zij deze religie geheel en al omgevormd heeft naar haar eigen begrippen en inzichten.

En daarom gaat een nieuwe strijd zich tusschen geloof en wetenschap ontwikkelen, waarbij nu *de geneeskunde* de operatiebasis wordt, van waaruit het ongeloof zijn tegenstander tracht te bekampen. Ook deze strijd is voor den christen zwaar te voeren. De geneeskunde komt thans met een eigen zielszorg en biedt daarin ook verlossing voor die zielenooden, die vroeger het verontruste menschenhart zijn heil in het zoen- en kruisoffer van den Christus deden zoeken. Anderzijds poogt een zoo vooraanstaand vertegenwoordiger van de moderne psychotherapie als Freud het oude christelijke geloof krachteloos te maken, door daaronder voorstellingen en verklaringen te schuiven, die voor wetenschappelijk doorgaan, maar die het tevens berooven van zijn wezenskarakter. En ten slotte dreigt er in het geloovig verweer zelf verwarring, omdat onder hen, die op het behoud van den christennaam prijsstellen, tweeërlei strooming openbaar wordt. De eene groep wil zich onvoorwaardelijk laten leiden door de gansche Heilige Schrift in gebondenheid aan haar daarop steunende belijdenis, terwijl de andere zich van het werk

van den Christus een voorstelling maakt, die een brug tracht te slaan tusschen Openbaring en modern wetenschapsideaal.

De positie van de eerste groep wordt dus wel heel moeilijk. Een geneeskunde, die Gods Woord niet kent, acht zich op grond van haar totaliteitsbeschouwing geroepen om in het uur van het lijden ook haar handen uit te strekken naar de fundamenten van het wedergeboren bestaan en die te herleiden tot begrippen, die hun grondslag in het natuurlijke leven hebben, gedreven als zij wordt door het ideaal van den vrijen mensch, die geen angst en zielelijden meer kent. En verder ziet deze groep zich geplaatst tegenover een schare van hen, die Christusbelijders willen zijn, maar die wegens hun onzuiver uitgangspunt niet zien, hoe de nieuwe psychotherapie grootendeels humanistisch-idealistisch of pantheïstisch is georiënteerd, waardoor zij, hoe goed zij het ook bedoelen, gevaar loopen het werk Gods in de harten der menschen tegen te staan. Want op den duur missen zij de kracht om aan de voortgaande consequentie van de nieuwe geneeskundige richting op de juiste wijze weerstand te bieden. Want dit is ook uit onze beschouwingen duidelijk geworden, dat deze richting niet bij de biotisch-psychische aspecten van het menschelijke leven halt zal houden. Ook de maatschappelijke verhoudingen en de moraal zullen haar invloed ondervinden. En dit moet ten slotte uitloopen op een tyrannie voor hem, die uit een ander beginsel leeft. In de totaliteitsgedachte, waarover het licht der Goddelijke Openbaring niet valt, ligt onherroepelijk de nivelleeringstendenz opgesloten, die van een souvereiniteit in eigen kring niets weet en de rijke verscheidenheid in levensterreinen tot een totaliteit van eigen vinding wil herleiden. Aan zulk een humanistisch ideaal zal men ook de christelijke religie willen dienstbaar maken.

Ook zij zal moeten offeren aan den cultus van het geheel. Maar dit beteekent tevens, dat zij beroofd wordt van haar geheel eenige positie, die zij van Godswege in het leven der menschheid behoort in te nemen.

Toch zijn we niet klaar met het enkel constateeren, dat de moderne geneeskunde een voor de christelijke religie gevaarlijke macht dreigt te worden. Zouden we ons daartoe willen beperken, dan loopen we een zeer groote kans ons in de probleemstellingen dier wetenschap te verwarren, om straks niet meer te weten, hoe onze houding principiëel daartegenover dient te zijn. Men krijgt dan òf een afglijdingsproces te zien, waardoor het christelijk geloof steeds meer van zijn wereldoverwinnende kracht gaat inboeten, tot het eindelijk uitloopt in een pseudo-christelijke, in den grond humanistische levensbeschouwing, òf een overlaten van de geneeskunde aan de anti-christelijke machten, waarbij de Christusbelijders zich onttrekken aan hun roeping ook op dit terrein om de leiding en de macht der christelijke beginselen te worstelen tot eer van God en tot heil van hun naaste.

En hier begint dan ook de noodzakelijkheid eener Schriftuurlijke wijsbegeerte voor de geneeskunde duidelijk te worden. Want ten slotte zijn het, zooals wij zagen, wijsgeerige stroomingen, die uitgaan van de zelfgenoegzaamheid van den mensch, welke momenteel de ontwikkeling ook van deze wetenschap bepalen. En slechts langs christelijk-wijsgeerigen weg zal het mogelijk zijn de verwarringen, die deze stroomingen krachtens hun uitgangspunt *moeten* geven, te onderkennen en den weg te vinden om ook in de wetenschap aan elk der aspecten van de tijdelijke werkelijkheid de hem door God toebedeelde plaats, taak en zin te laten.

En dan valt binnen het kader van ons onderwerp wel in de allereerste plaats de noodzakelijkheid in het oog van een Schriftuurlijk-wijsgeerige critiek op de totaliteitsbeschouwingen, die in de geneeskunde leiden tot de hierboven beschreven veranderingen van haar methode, terrein en taak. Als consequentie daarvan zagen we onder meer de gevaren van haar steeds verder gaande grensoverschrijding met betrekking tot de verschillende samenlevingsvormen en van haar groeienden invloed op beschouwingen, die zich speciaal bezighouden met den mensch en den zin van zijn leven. Natuurlijk ware in verband met onze schets nog meer te noemen. Zoo zou ook een critisch onderzoek van den zich voltrekkenden overgang van het mechanistisch naar het „biologisch" denken zeker op zijn plaats zijn. En dit vooral in verband met de vraag, of dit „biologisch" denken, hoeveel aantrekkelijks het ook moge hebben, toch inderdaad aan al de aspecten der werkelijkheid, die voor de geneeskunde, niet alleen uit diagnostisch, maar vooral ook uit therapeutisch oogpunt van beteekenis kunnen zijn, voldoende recht doet wedervaren en of het deze wetenschap inderdaad in de haar van God gegeven taak principiëel tot volkomen ontplooiïng brengt. Maar zulk een onderzoek, hoe noodzakelijk ook, eischt een veel breedere basis van behandeling, dan waarop ons betoog thans is opgezet.

De bedoeling van dìt artikel is evenwel, om, naast het aantoonen van de noodzakelijkheid van zulk een wijsbegeerte voor de medische wetenschap, er tevens op te wijzen, hoe ons in de wijsbegeerte der wetsidee de mogelijkheid geboden wordt inderdaad in deze behoefte te voorzien. Ik wil trachten dit aannemelijk te maken door na te gaan, welke leiding en richting deze wijsbegeerte ons denken geeft in verband met de vragen, waarvoor de consequenties der moderne totaliteitsbeschouwing ons

stellen met betrekking tot terrein en taak der geneeskunde. Het vraagstuk van haar methode laat ik om de zoo pas genoemde reden rusten.

De eerste consequentie was dan die van de steeds toenemende grensoverschrijding. Daartegen vinden we in de wijsbegeerte der wetsidee een principiëel-wijsgeerig verweer. Zij toont aan[1]), dat de grenzen van de souvereiniteit in eigen kring van de verschillende samenlevingsverbanden, zooals dat van gezin, huwelijksgemeenschap, bedrijf, staat, kerk, vereenigingswezen nimmer afhankelijk gemaakt mogen worden van een bepaald belang van een dier verbanden, dus ook niet van wat een op immanentie-standpunt staande geneeskunde als belang voor de menschheid ziet. Want al deze verbanden liggen boven iedere menschelijke willekeur verankerd in hun innerlijke structuurprincipes. Wel heeft de geneeskunde daarin een z.g. enkaptische functie. De door haar gewonnen inzichten mogen wel tot structuurvervlechtingen met deze verbanden komen. En uitdrukkelijk dient er op gewezen, dat deze vervlechtingen bevorderd dienen te worden, zoo daar grond voor bestaat. Maar deze vervlechtingsfunctie dient buiten de souvereiniteit in eigen kring van de individualiteitsstructuren der verschillende samenlevingsvormen te vallen. Gebeurt dit niet, dan krijgen de voorstanders van de verabsoluteering der geneeskunde vrij spel. Het begrip van de lichamelijk-geestelijke gezondheid wordt dan tot een boven-individueele werkelijkheid, het krijgt de realiteit van een structuur-*geheel,* waaraan de verschillende samenlevingsverbanden dienstbaar gemaakt moeten worden. In dit geval blijven de grenzen van de autonomie dier verbanden principiëel

---

[1]) Zie o.a. „De beteekenis van de Wijsbegeerte der Wetsidee voor de theorie der menschelijke samenleving", door **Prof. Dr. H. Dooyeweerd** in „Philosophia Reformata", 1937, 2de kwartaal, pag. 99.

afhankelijk van de eischen van dat geheel, waarvan zij de deelen vormen.

Zoo wordt het duidelijk, hoe de verabsoluteering van de geneeskunde een zekeren schijn van recht kan laten gelden, maar ook, hoe de wijsbegeerte der wetsidee zich daartegen verzet. Op grond van Gods Woord handhaaft zij de souvereiniteit in eigen kring van de verschillende samenlevingsverbanden en legt zij de zich telkens herhalende fout bloot van de op „immanentie-standpunt" staande philosophie, die in een nivelleerend geheel-deel schema poogt te vatten, wat naar Goddelijke ordening slechts een structuurvervlechting behoort te zijn. Want zulk een schema, zulk een totaliteitsbeschouwing, mag alleen toepassing vinden binnen één zelfde individualiteitsstructuur der samenleving, c.q. binnen één zelfde individualiteitsstructuur der dingen.

En hiermee is een gedachte uitgesproken, waarmee we ook winst kunnen doen bij de bespreking van de tweede consequentie van de totaliteitsbeschouwing in de geneeskunde. Ook hier is oogenschijnlijk niet te ontkomen aan de klem van de gedachte, dat de mensch een „animaal-vegetatieve" eenheid is, waarin ten slotte al wat „psychogeen" en „somatogeen" is in elkaar opgaat (Wortman). Met als gevolg, dat daardoor voor de medische wetenschap de weg gebaand wordt om ook door te dringen in vragen van religieuzen en ethischen aard en bij het door haar gewonnen licht heerschappij te gaan voeren over den mensch in zijn geheele bestaan.

Maar nu doet het inzicht, dat de wijsbegeerte der wetsidee gaf in de vraag, waar het schema van het geheel en zijn deelen al of niet toepassing mag vinden, reeds dadelijk de mogelijkheid veronderstellen, dat we hier met dezelfde fout te maken hebben als bij de verabsoluteering der geneeskunde met betrekking tot de verschillende samen-

levingsverbanden, m.a.w. dat wat slechts vervlechtingen van radicaal verschillende structuurtypen zouden zijn, ook hier weer gevat wordt in het geheel-deel schema.

Nu is de wijsbegeerte der wetsidee nog niet gekomen tot een systematische uiteenzetting van haar anthropologie. En zonder deze zouden we hier principiëel nog niet veel kunnen vorderen. Maar dat we in ieder geval met de veronderstelling van bovengenoemde mogelijkheid niet op den verkeerden weg zijn, toont wel wat Prof. *Dooyeweerd* in zijn zoo pas aangehaald artikel schrijft. Hij acht het — mede in verband met het experimenteele onderzoek — in hooge mate waarschijnlijk, dat in het menschelijk lichaam als tijdelijke functiemantel ten minste drie lichaamsstructuren van radicaal verschillend individualiteitstype enkaptisch met elkaar vervlochten zijn: 1o. *een biotisch gequalificeerd soma,* 2o. *een psychisch* (d.i. door de gevoelsfunctie) *gequalificeerd* en 3o. *een pistisch* (d.i. door de geloofsfunctie) *gequalificeerd lichaam.* Daarbij zou het type dezer enkaptische vervlechting dat der eenzijdige *fundeering* zijn, maar *in noodwendige correlatie,* d.w.z. de beide laatstgenoemde lichaamsstructuren kunnen niet anders fungeeren dan in vervlechting met de eerste. In dit vervlechtingssysteem behoudt dan ieder der genoemde lichaamsstructuren haar *interne souvereiniteit in eigen kring.* Maar de getals-, ruimtelijke, physisch-chemische en biotische functies der beide laatste soma-structuren zijn evenwel in waarheid *enkaptische functies,* d.w.z. het psychisch, resp. het pistisch gequalificeerde *leeft, beweegt* en heeft zijn *ruimtelijke* en *getalsverhoudingen* slechts van het *biotisch gequalificeerde soma* in diens *enkaptische* binding binnen de beide andere lichaamsstructuren.

Mocht nu deze opvatting van Prof. *Dooyeweerd* inderdaad op goede gronden aannemelijk gemaakt kunnen worden,

dan beteekent dit ook een verheldering van gedachten voor een geneeskunde, die breken wil met de wetsidee der humanistische immanentiephilosophie en in de plaats daarvan haar fundeering zoekt in een Schriftuurlijke wijsbegeerte. Want in dit geval is het geheel-deel schema slechts toelaatbaar binnen elk der bovengenoemde afzonderlijk gequalificeerde lichamen, zoodat ook hier de moderne totaliteitsbeschouwing openbaar wordt als een nivelleering van de door God in Zijn schepping verordende structuren.

En zoo ontwikkelt zich voor den geloovige ook een eigen inzicht in de *taak* der geneeskunde, zoowel in negatieven als in positieven zin. Daarbij staat het feit voorop, dat deze wetenschap biotisch gequalificeerd is, omdat zij opkomt uit de behoefte aan verlossing van ziekte en dood, beide in biotischen zin opgevat. Haar eigenlijke vakgrenzen liggen binnen den biotischen wetskring. Maar daardoor mag zij dan ook niet geraken tot een totalitaire macht, die heerschappij voert ook in het psychisch en pistisch gequalificeerd lichaam en deze beide aan zich dienstbaar maakt. Evenals de biotische, vertoonen ook deze lichaamsstructuren een eigen van de andere radicaal verschillend individualiteitstype, waarvan de souvereiniteit in eigen kring ten opzichte van elkaar gehandhaafd dient te blijven.

Maar anderzijds behoeft de geneeskunde zich niet tot het biotisch gequalificeerd soma te beperken, zooals dit geschiedde in den tijd van de overheersching van het positivisme. Want al wordt door de wijsbegeerte der wetsidee met de moderne totaliteitsbeschouwing gebroken, aan den anderen kant legt Prof. *Dooyeweerd* er den nadruk op, dat de door hem aangeduide lichaamsstructuren in een noodwendige correlatie met elkaar staan en dat zij enkaptisch met elkaar zijn vervlochten. Het biotisch gequalifi-

ceerde lichaam dient daarbij tot fundeering der beide andere, zonder dat het ook zelf buiten de andere bestaanbaar is. *Vanuit dit gezichtspunt lijkt mij dan ook de conclusie gewettigd, dat het tevens tot de taak van een christelijke geneeskunde behoort de beteekenis van deze structuurvervlechtingen in de ziekteprocessen te onderzoeken en deze ook therapeutisch te benutten.* Waarbij er dan geen gevaar bestaat, dat zij zich opwerpt als een macht, die het geheele menschelijke leven naar haar vanuit een onjuist uitgangspunt gewonnen inzichten wil beheerschen.

Op deze wijze kunnen de grenzen van de geneeskunde zuiver gesteld worden. Doordat zij fungeert binnen de structuur der organische levensfunctie, is het mechanistisch denken voor haar ontoereikend, hoewel de betrekkelijke waarde van de getals-, ruimtelijke en physisch-chemische functies op haar terrein allerminst geloochend wordt. Anderzijds vinden haar betrekkingen tot het godsdienstig leven en het gevoelsleven de juiste erkenning en kunnen langs dien weg therapeutische mogelijkheden gezocht, maar dan zoo, dat de souvereiniteit in eigen kring van de psychisch en pistisch gequalificeerde lichamen onaangetast blijft. In principe kan hier dus voor grensoverschrijding gewaakt worden. Maar tevens wordt het mogelijk ook de eigen grenzen van de medische wetenschap te handhaven tegenover richtingen, die in geestelijke eenzijdigheid als ideaal zien de behandeling van ziekten van biotischen aard volgens geestelijke methoden.

En ten slotte mag er hier in het voorbijgaan op gewezen worden, dat ook de zin der geneeskunde in onzen gedachtengang in beginsel tot ontsluiting komt. Waar de wijsbegeerte der wetsidee leert, dat de bovengenoemde lichaamsstructuren haar gemeenschappelijk centrum slechts vinden in

den religieuzen wortel der persoonlijkheid (de „ziel" in den zin der volle zelfheid), die in haar natuurlijken toestand van God is afgevallen, daar wordt tevens de mogelijkheid gegeven door te dringen tot den oorsprong en den zijnsgrond van die wetenschap.

Zoo hebben we getracht aan te toonen, hoe noodzakelijk een christelijke wijsbegeerte voor de geneeskunde is. En tevens hebben we naar aanleiding van enkele vraagstellingen gepoogd te doen uitkomen, dat de wijsbegeerte der wetsidee de mogelijkheid in zich draagt om het aanzijn aan een christelijke medische wetenschap te geven. Vanzelfsprekend moest het hier bij een aangeven van de mogelijkheid blijven. Een geweldige arbeid zal nog geleverd moeten worden om reeds dat, wat thans op eenige punten theoretisch werd vastgelegd, tot concrete openbaring te brengen. Zulk een taak schijnt schier hopeloos. Want ook de christelijke wetenschapsbeoefenaars moeten putten uit een gemeenschappelijken kennisschat, waarvan de ontwikkeling bepaald werd en wordt door een humanistische wetenschapsbeschouwing. Wie daarom een oogenblikkelijk succes van een christelijke wijsbegeerte verwacht, verliest uit het oog, dat het humanisme de historische roepingsmacht in de ontwikkeling der wetenschap heeft weten te verwerven.[1]) Bovendien doet ook de innerlijke spanning tusschen de zondige werkelijkheid, ook in ons zelf, en den vollen eisch van Gods wet ons bijna den moed benemen om de taak te aanvaarden deze historische roepingsmacht voor den Christus terug te winnen. Maar juist dit besef kan ons des te sterker in verbrokenheid des harten uitdrijven

---

1) Zie: „De gevaren van de geestelijke ontwapening der christenheid op het gebied van de wetenschap", door **Prof. Dr. H. Dooyeweerd** in „Geestelijk weerloos of weerbaar?" (1937).

tot Hem, den Eenige, uit wiens volheid de christen het geloofsvertrouwen kan putten, om *nochtans* den rusteloozen strijd voor een waarlijk christelijke beoefening ook van de medische wetenschap te voeren met haar groote beteekenis voor het eeuwig wel en wee van den mensch.[2])

[2]) **Prof. Dr. H. Dooyeweerd** in het verslag van zijn cursus: „Geloof en historie" 1936—1937, pag. 29.

OPVOEDKUNDE EN CALVINISME

deur Prof. Dr. J. CHR. COETZEE

te Potchefstroom, Transvaal.

I.

Die Wetenskap van die Opvoeding.

Die Opvoedkunde kan omskryf word as „die Wetenskap van die Opvoeding".

In die omskrywing maak ons gebruik van twee woorde wat ons nader moet verklaar: wetenskap en opvoeding.

Die eerste woord „wetenskap" beteken „kennis", en meer bepaaldelik „wetenskaplike" kennis. Kennis is wetenskaplik as dit aan sekere vereistes voldoen, waarvan hierdie vier die belangrikste is: stelselmatigheid, gegrondheid, afgebakendheid en geldigheid. 'n Wetenskap wil ons dus gee 1) stelselmatige, ingerigte of geordende, 2) gegronde, kontroleerbare of bewysbare, 3) afgebakende, bepaalde of presiese, en 4) geldige of algemene kennis. Om tot die „wetenskaplike" kennis te kom het enige wetenskap 'n drieërlei funksie te vervul: Dit moet eerstens sy feite waarneem en versamel, tweedens die waargenome en versamelde feite beskryf, dit is ontleed, indeel, groepeer en saamvoeg, en derdens die waargenome, versamelde en beskrewe feite verklaar, dit is die samehang tussen die feite vasstel, die wette waardeur die feite beheers word vind, hipoteses en stellinge formuleer, oorsaak en gevolg opspoor, agter die feite na die wese en oorsprong deur-

dring. Die betekenis van 'n wetenskap word gemeet in terme van sy „aktualiteit", waaronder ons tenminste dit verstaan; die wetenskap moet hê 'n aktuele probleem van ondersoek, erkende wetenskaplike beoefenaars en 'n voldoende en genoegsame literatuur in die vorm van boeke en tydskrifte.

Die „opvoedkunde" as „wetenskap" moet en wil aan bogaande beskrywing van 'n wetenskap voldoen. Dit wil ons dan ook gee stelselmatige, gegronde, afgebakende en geldige kennis aangaande sy objek, die opvoeding. Dit wil die „opvoeding" waarneem, daaroor feite versamel, hulle beskryf en verklaar. Dit is 'n aktuele wetenskap, omdat dit probeer om ons wetenskaplike kennis te gee oor 'n aktuele vraagstuk, naamlik die opvoeding, omdat dit sy eie wetenskaplike beoefenaars met erkende universitaire status het, en omdat dit wetenskaplike literatuur in boek- en tydskrifvorm tot 'n byna onoorsienbare rykdom besit.

Die tweede term in die omskrywing van die begrip „Opvoedkunde" moet ook nader verklaar word. Die opvoedkunde is die wetenskap van „die opvoeding". Die objek van ondersoek van die opvoedkundige wetenskap is dan die opvoeding. In die opvoedkunde bestudeer ons dan die feite en die beginsels, die vraagstukke van die opvoeding. Wat is nou die vraagstukke van die opvoeding? Kort samegevat kan ons sê dat ons in die opvoeding met vier groot fundamentele vraagstukke te worstel het. Daar is eerstens al die vrae in verband met die doel van die opvoeding. Hieronder sal ons moet dink aan en oor vrae as die volgende: Wat is opvoeding? Wat is die noodsaaklikheid en moontlikheid van die opvoeding? Wat is 'n doel en wat is die eise vir 'n opvoedingsdoel? Wat is die belangrikste doeleindes wat in die loop van die eeue en by verskillende volke, groepe en individue gegeld het? Wat

is die opvoedingsdoel wat voortvloei uit en aansluit by eie lewens- en wêreldbeskouing? Wat is die perke gestel aan en inherent aanwesig in die opvoedingswerksaamheid?

Daar is tweedens al die vrae in verband met die oorsprong, die wese en die bestemming van die opvoedeling. Hieronder sal ondersoek moet vrae as die volgende: Is die opvoedeling, die mens-in-wording, 'n skepsel van God of 'n produk van ontwikkeling? Wie en wat is die mens? Wat bring die mens met sy geboorte mee? Is daar so iets as aangebore, natuurlike en oorgeërfde aanleg en begaafdheid? Wat is die waarde daarvan vir die opvoeding? Begin alle opvoedelinge gelyk of is daar onderlinge verskille in fisiese en in psigies-geestelike opsig aanwesig by verskillende individue? In kort, ons het in die opvoedkunde te doen met die hele probleem van die (Christelike) antropologie.

Daar is derdens al die vrae in verband met die ontwikkeling en groei van die opvoedeling. Hier sal ons moet nagaan die antwoorde op vrae as die volgende: Wat is die verloop van die liggaamlike ontwikkeling van die opvoedeling? Wat is die wetenskaplike feite in verband met die ontwikkeling van die belangstellingslewe, die strewingslewe, die gevoelslewe van die opvoedeling? Hoe ontwikkel by die individuele opvoedeling die „ek", die persoonlikheid? In kort, ons het in die wetenskap van die opvoeding te doen met al die probleme van die menslike genetiese sielkunde, d.w.s. met die sielkunde van die wordende, groeiende, ontwikkelende mens.

Daar is vierdens al die vrae in verband met die metode van die opvoeding in die algemeen. Dit is een van die omvangrikste vraaggebiede in die opvoeding, en dit sluit in vrae as die volgende: Watter is die instellings van die opvoeding, en wat is die plek en funksie van elk daarby? Wat is die stof of middele nodig vir die opvoeding in die

algemeen en op verskillende stadia in die ontwikkeling van die opvoedeling in die besonder? Wat is die regte logiese en psigologiese metode by die onderwys in die algemeen en by die onderwys van die verskillende stowwe in die besonder? Wat is tug en wat is die tugprobleme by die opvoeding?

Die wetenskap van die opvoeding het dus 'n baie uitgebreide doel, taak en arbeidsveld. Hierdie arbeidsveld word verdeel onder verskillende onderdele, vorme of dissiplienes van die opvoedkundige wetenskap. Hierdie dissiplienes verskil van mekaar nie alleen ten opsigte van die toegekende en afgebakende opvoedkundige terrein nie, maar ook ten opsigte van die doel en die metode van arbeid daar toegepas. Vir ons doeleindes kan ons onderskei tussen vier opvoedkundige dissiplienes.

Daar is in die eerste plek die „Teoretiese Opvoedkunde". In ooreenstemming met sy naam het die onderdeel van die opvoedkunde te doen met die teorieë oor die opvoeding, en sy metode van arbeid is die metode van stelselmatige deurdenking van die opvoedingsvraagstukke. Na sy metode word dit ook soms genoem „Stelselmatige Opvoedkunde". Omdat die teoretiese opvoedkunde tot doel het die ondersoek van die norme van die opvoeding word dit ook soms genoem „Normatiewe Opvoedkunde". En omdat dit meer te doen het met die beginsels, die principia, van die opvoeding dan met die feite daarvan kan dit ook genoem word „Prinsipiële Opvoedkunde", of beter nog „Wysgerige Opvoedkunde". Hierdie onderdeel van die opvoedkunde probeer om 'n samevatting te gee van die opvoedkundige feite, verskynsels en vraagstukke, wat in die ander onderdele ook beskrywend ondersoek is. Dit probeer om die algemene beginsels en die norme of standaarde van

die opvoeding vas te lê. Op hierdie onderdeel berus die opvoedkundige stelsel. Die menslike gees immers is nooit tevrede met 'n blote waarneming en beskrywing van die feite en verskynsels nie; dit kan die feite en verskynsels nie onverbonde laat nie; dit wil die samehang en verband soek. Die teoretiese opvoedkunde behandel dus vraagstukke in die opvoeding wat van 'n teoretiese aard is op 'n teoretiese wyse. Dit bespreek dus die vraagstukke aangaande die noodsaaklikheid, die moontlikheid, die doel, die perke en grense van die opvoeding, die oorsprong, die wese en die bestemming van die opvoedeling, die grondgedagtes en beginsels in verband met die groei en ontwikkeling van die opvoedeling, die teorieë oor die metode van opvoeding, omvattende die vraagstukke oor die leerplan, die beheer, die inrigting, die tug van die opvoeding.

Daar is in die tweede plek die „Empiriese Opvoedkunde". Dit is nie teoreties, normatief, prinsipieel of wysgerig van aard nie; dit behandel nie die teorieë, die norme of die beginsels van die opvoeding nie; dit verklaar nie die opvoedkundige feite en verskynsels nie. Dit is 'n beskrywende onderdeel van die opvoedkundige wetenskap. Dit probeer om die opvoedkundige feite, verskynsels en vraagstukke objektief waar te neem en objektief te beskryf. Sy stof is dus die opvoedingsfeite, en sy metode nie stelselmatige deurdenking nie maar objektiewe waarneming en beskrywing. Die verklaring van die feite, hul waardering en beoordeling laat dit oor aan die normatiewe opvoedkunde. Dit bespreek al die vraagstukke van die opvoeding wat in verband met die aard van die opvoedeling, met sy ontwikkeling en groei, asook wat in verband met die hele gebied van die metode van opvoeding gestel kan word. Dit bemoei sig dus nie met die vrae oor die noodsaaklikheid en die doel van die opvoeding, oor die oorsprong en bestemming

van die opvoedeling, die logiese en etiese grondslae van die metode van opvoeding nie. Dit wil nie bo en buite die ervaring of empirie van die mens uitgaan nie; sy stof is dus alleen dit wat ervaar kan word, en sy metode is dus beperk tot sistematiese waarneming. Die „Empiriese Opvoedkunde" omvat twee belangrike onderdele: die psigologie van die opvoeding, verkeerdelik ook genoem opvoedkundige psigologie maar juister betitel as psigologiese opvoedkunde, en die eksperimentele opvoedkunde. Meer in besonderhede gestel sluit die probleme deur die empiriese opvoedkunde ondersoek in drie groot groepe; die probleme in verband met die natuurlike aanleg en begaafdheid van die opvoedeling, die probleme in verband met die leerproses in die algemeen en die probleme in verband met die leerproses in die besonder, d.w.s. in die afsonderlike leervakke.

Daar is in die derde plek die „Historiese Opvoedkunde". Dit is uit sy aard as historiese wetenskap in die eerste instansie nie normatief nie maar wel deskriptief. Dit behandel alle opvoedkundige feite, verskynsels en vraagstukke soos hulle hulle in die verlede voorgedoen het. Dit gee 'n oorsig van wat daar in die verlede gedoen en gedink is ten aansien van die „opvoedkundige". Dit gee 'n historiese antwoord op al vier die hoofgroepe van vrae in die opvoedkunde: Wat was die doel van die opvoeding gedurende die verloop van die eeue? Wat was die opvattinge oor die oorsprong, wese en bestemming van die opvoedeling? Wat was die opvattings en bevindings in verband met die ontwikkeling en groei van die opvoedeling? Wat was die metode van opvoeding? Die historiese opvoedkunde is wel deskriptief van aard in die eerste instansie, maar dit kan nie sonder waardebepaling, sonder norme-toepassing klaar kom nie. Die historiese opvoedkunde gee nie net 'n beskrywende oorsig van die opvoedkundige verlede nie,

maar ook 'n kritiese en waarderende bepaling daarvan.

Daar is in die vierde plek die „Praktiese Opvoedkunde". Hierdie onderdeel is die teenhanger en aanvulling van die eerste, die teoretiese. Dit ondersoek alle opvoedkundige feite, verskynsels en vraagstukke wat van 'n praktiese aard is, en doen dit op 'n wetenskaplike wyse. Die praktiese opvoedkunde bestaan uit twee belangrike onderdele: die algemene en die besondere metodeleer, didaktiek of metodiek. Die eerste onderdeel het te doen met die ondersoek van die algemene probleme van die metode van die onderwys en opvoeding, soos die probleme van die praktiese klasbeheer, van onderwystegniek, van lesmetode, van leerstofrangskikking. Die tweede het tot taak die ondersoek van die besondere probleme by die onderwys van elke afsonderlike „skoolvak", soos die spesiale metode vir die onderwys van die moedertaal, die geskiedenis, die rekenkunde op die verskillende stadia van die kind se verstandelike ontwikkeling. Die besondere probleme wat hierin behandel word sluit gewoonlik onder andere in die volgende: die aard van die vak self, die geskiedenis, die doel van die onderwys, die metode van onderwys, die middele by die onderwys, die stof vir die onderwys, die sielkundige vraagstukke by die onderwys, die vereistes vir die onderwyser en die geskikte literatuur vir die onderwys van die vak op skool. Die praktiese opvoedkunde is beskrywend: die sê hoe 'n ding is; maar dit is ook waarde-bepalend en normatief: dit sê hoe dinge niet moet wees nie, en ook hoe hulle wel moet wees.

Uit die voorgaande blyk reeds twee dinge in verband met die aard van die opvoedkunde as wetenskap.

Dit opvoedkunde is uiteraard 'n normatiewe en 'n empiriese wetenskap. Dit ondersoek die beginsels en die

feite van die opvoedkundige verskynsel. Dit pas die metodes van stelselmatige deurdenking en van stelselmatige waarneming toe. Dit bepaal hoe opvoedkundige dinge moet wees, en hoe hulle wel is. Die opvoedkunde is in tweede plek uiteraard 'n teoretiese en 'n praktiese wetenskap. As teoretiese wetenskap ondersoek dit die opvoedkundige feite, verskynsels en vraagstukke as sodanig om hulle self, net soos die wetenskappe van die geskiedenis, die wiskunde, die natuurkunde hul besondere gegewens ondersoek. Dit probeer om op 'n teoretiese wyse te kom tot die formulering van die algemene reëls en beginsels, geldig in die opvoedkunde. En tog is die opvoedkunde nooit tevrede met 'n blote vinding van sulke teoretiese dinge nie. Die geskiedenis, die wiskunde of die natuurkunde ontdek sekere dinge en volstaan met die ontdekking. Die opvoedkunde ontdek ook sekere dinge, maar probeer uiteraard altyd om hulle praktiese betekenis en toepassing aan te wys en vas te stel. Elke teorie van die opvoeding bring altyd mee 'n daarby aansluitende praktyk van die opvoeding. Dít is kenmerkend van die opvoedkundige wetenskap: sy tweeërlei aard van teorie en praktyk wat bymekaar aansluit en mekaar aanvul. Daarom moet ons altyd ondersoek wat die teorie is, wat ten grondslag lê aan 'n bepaalde praktyk. Ons sal baiekeer 'n praktyk moet verwerp om die teorie waarop dit gebaseer is. Ons dink hier veral aan die moderne onderwyspraktyk wat van Amerika afkomstig is, wat selfs in ons eie kringe sonder onderskeid gretig nagevolg word sonder te denk aan die funeste grondslag waarop dit gebou is — ek bedoel die anti-Calvinistiese, pragmatistiese grondslag daarvan.

Die Calvinistiese opvoedkundige stel dus vas dat sy wetenskap sowel normatief as empiries, sowel teoreties as prakties van aard is. Maar daar is nog 'n derde punt in

die aard van die opvoedkunde waarop die aandag gevestig moet. Die opvoedkunde is nie 'n reine wetenskap nie, maar 'n toegepaste, en dit spesiaal met die oog op die feit dat dit, soos ander toegepaste wetenskappe, die stof en die metodes van ondersoek van ander wetenskappe vir sy bepaalde doel en op sy bepaalde manier gebruik. Al ontleen die opvoedkunde sy stof en grotendeels ook sy metode van ondersoek aan ander wetenskappe, boet dit tog nie daarmee sy wetenskaplike karakter in nie, en ook nie sy reg op 'n selfstandige bestaan nie. Die eie reg van 'n wetenskap hang nie af van die feit dat dit geen geleende stof en metode gebruik nie, maar wel van die vraag of dit die stof op 'n wetenskaplike wyse gebruik vir 'n bepaalde eie doel.

As wetenskap maak die opvoedkunde gebruik van 'n sekere stelsel van beginsels, wat dit grotendeels ontleen aan die normatiewe, subjektiewe wetenskappe, en van 'n stelsel van feite, wat dit weer grotendeels ontleen aan die deskriptiewe, objektiewe wetenskappe. Die wetenskappe, waaraan die opvoedkunde, as toegepaste wetenskap, sy stof ontleen is dus van tweeërlei aard al na gelang die ontleende stof beginsels of feite is.

Ons kry eers die grondwetenskappe, waaraan die opvoedkunde sy beginsels ontleen. Onder hierdie wetenskappe word gereken die filosofie, die dogmatiek, die etiek, die logika, die estetiek. Elk van hierdie wetenskappe het sy eie besondere bydraes vir die opvoedkunde. Die filosofie gee die beginsels vir ons opvoedkundige kennis aan, en dit voer ons tot 'n wetenskaplik geformuleerde lewens- en wêreldbeskouing. Die dogmatiek gee aan die opvoedkunde kennis aangaande die Oorsprong van alles, nl. God, kennis aangaande die oorsprong, wese en bestemming van die mens self, aangaande die mens se ver-

houding tot God, soos aangaande die staat van geregtigheid, die staat van sonde, die genadeverbond, die verlossing, die wedergeboorte, die bekering. Die bydraes van die etiek vir die opvoedkunde lê daarin dat die mens 'n redeliksedelike wese is. Die etiek bepaal dus ook vir die opvoeding die norme van ons onderlinge verhoudinge, veral ten opsigte van die goeie soos dit neergelê is in die Wet van God en in die wet van die mens self. Die betekenis van die logika lê weer hierin: alle opvoedkundige denke en doen moet redelik wees. So raak die logika dus die opvoedkundige probleme van doelstelling, van ontwikkeling van die opvoedeling en van die metode van opvoeding. Die logiese norme vorme 'n baie essensiële aanvulling van die psigologiese eise in die opvoedkunde. Ook die estetiek gee 'n noodsaaklike aanvulling van die etiese en die logiese gegewens in die opvoedkunde. In die opvoeding het ons te doen sowel met die skone as met die goeie en die ware. Die estetiek gee ons die grondbeginsels vir die estetiese opvoeding self.

In die tweede plek kry ons die hulpwetenskappe, waaraan die opvoedkunde sy feite ontleen. Onder hierdie wetenskappe kom in aanmerking veral die sosiologie, die psigologie, die biologie, die fisiologie. Die sosiologie is, as wetenskap van die samelewing, een van die belangrikste hulpwetenskappe vir die opvoedkunde. Die skool is 'n samelewing; en wil ons die skoollewe verstaan moet ons ook kennis dra van die wese en die wetmatighede van die samelewing. Opvoeding self is sosiale lewe; daar is die omgang tussen onderwyser en kind, tussen kind en kind. Opvoeding as sosiale lewe vind uiting in die spellewe, die geselskapslewe, die verenigingslewe, die sportlewe van die skool. Die opvoeding moet die kind voorberei vir die samelewing; dit moet hom geskik maak om te leef in die gemeenskap. Alle opvoeding het dus die funksie van sosiale

voorbereiding, ook in die vorm van beroepsvoorbereiding en -voorligting. Die opvoeding het ook 'n verbeterende, opheffende funksie te vervul teenoor die samelewing: dit moet voer tot 'n gedurige hervorming van die samelewing deur 'n voortdurende rekonstruksie van die ervaring met behoud van die goeie en die ware en die skone uit die verlede en deur die invoering van wat goed, waar en skoon is in die hede. Wat die sosiologie beteken vir ons kennis van die samelewing, beteken vir ons kennis van die samelewing, beteken die psigologie vir ons kennis van die individuele opvoedeling. Van al die hulpwetenskappe het die psigologie tot dus ver seker die meeste invloed uitgeoefen op die opvoedkunde. Reeds Herbart het beweer dat die opvoedkunde gegrond is op twee hoofpilare, die etiek en die psigologie. As wetenskap van die psigiese lewe gee dit aan die opvoedkunde die kennis wat nodig is vir die verstaan van die psigies-geestelike lewe van die opvoedeling. Die verband tussen die opvoedkunde en die psigologie is so innig dat daaruit ontwikkel het een van die kragtigste dissiplienes, nl. die opvoedkundige psigologie of beter gesê psigologiese opvoedkunde, wat veral in Amerika onder invloed van E. L. Thorndike buitengewone hoogtes bereik het as empiriese wetenskap. Die biologie lewer, as wetenskap van die lewe, aan die opvoedkunde besonder waardevolle gegewens. Dit leer die opvoedkundige dat die mens die enigste lewende wese is wat vatbaar is vir opvoeding, dat van alle lewende wesens die mens die langste tydperk van onrypheid het en daardeur juis besonder geskik is vir opvoeding, dat die setel van die bewuste lewe die harsings is, en dat die kern van die opvoeding lê in die vorming van die bewuste lewe. Dit gee aan die opvoedkunde een belangryke omskrywing van die opvoedingsproses, nl. dat opvoeding ook 'n proses van aanpassing is. Dat opvoeding

'n lewensnoodsaaklikheid is én vir enkeling én vir die gemeenskap, is ook 'n feit ontleen aan die biologie, die wetenskap van die lewe. Die moderne leuse van die opvoedkunde, nl. dat opvoeding lewe, aktiviteit is, kan alleen uit biologiese gesigspunt verstaan word. Een van die belangrikste probleme van die biologie is die verhouding tussen „nature and nurture" (natuur en kultuur, aanleg en opvoeding, erflikheid en omgewing) in die lewe van die mens; en hierdie probleem vorm ook een van die sentrale probleme van die opvoedkundige wetenskap. Omdat die mens alleen mens is solank hy 'n liggaam het, is kennis van die fisiologie, die wetenskap van die menslike liggaam, absoluut onontbeerlik vir die wetenskap van die opvoeding. Die mens kan nie bloot psigies-geestelik opgevoed word nie; ook sy liggaam het versorging en „opvoeding" nodig. Uit die fisiologie kry die opvoedkunde uiters waardevolle kennis, want die fisiologie ondersoek onder andere vraagstukke as die verhouding tussen liggaam en siel, die invloed van die op die ander, die liggaamsorgane wat van besonder belang is vir die psigies-geestelike ontwikkeling en opvoeding, die invloed van liggaamlike en geestelike werk op die liggaam self, die plek en waarde van „vakke" as hande-arbeid, spel, gimnastiek, atletiek, en die higiëniese voorwaardes van alle suksesvolle opvoeding.

Hoe belangrik die wetenskap van die opvoeding ook is, en miskien juis om sy groot belangrikheid, is dit nodig dat ons sal ken en in ag neem die grense en die perke daarvan. Ons moet die aandag vestig op drie belangrike beperkings.

Die opvoedkunde is geen eksakte wetenskap nie. Dit is altyd eers normatief, en dan empiries. Dit werk dus meer met hoedanighede as met hoeveelhede; sy taak is in die

eerste plek „konstruksie" en dan eers „berekening". Daarom besit die opvoedkunde nie die afdoende karakter van wetenskappe as die wiskunde nie; meninge, opvattinge, oortuiginge, insigte het soms vir die opvoedkunde net soveel, indien nie meer gewig, as die sogenaamde feite van die empirie en die eksperiment, as die syfers waarmee die eksakte wetenskap soms sy meerderwaardigheid wil bewys. Hierdie stelling, dat die opvoedkunde geen eksakte wetenskap is nie, wil dus niks sê tot nadeel van die opvoedkunde nie, want konstruksie is altyd meer as berekening. Maar dit wil ook weer nie die opvoedkunde verhef bo ander wetenskappe nie, want „eksaktheid" en „hoeveelheid" bly baie belangrike eienskappe in die vooruitgang van ons wetenskaplike kennis. Om nie heeltemal te verval tot blote spekulasie, meninge en opvattinge nie moet die opvoedkunde ook met die eis van eksaktheid en hoeveelheid rekening hou.

Dit moet ook erken word dat die opvoeding en die opvoedkunde, as wetenskap van die opvoeding, geen „skeppende" faktore of magte in die lewe van die mens en die mensheid is nie. Een van die belangrikste funksies van die opvoeding is hervorming, verbetering, rekonstruksie van die individu en die gemeenskap. Maar dit moet goed verstaan word dat die opvoeding altyd moet werk met gegewe materiaal; dit moet altyd rekening hou met die gegewe aanleg en aard van opvoeder en opvoedeling. Dit kan, byvoorbeeld, van 'n minderwaardige intelligensie nooit met die allerbeste opvoedingsmiddele en -metodes maak 'n meerderwaardige nie. Die opvoeding is ook nie die enigste redmiddel vir die opheffing van 'n individu of 'n volk nie. So is die vraagstuk van die oplossing van die Armblankedom in Suid Afrika veel meer as net eenvoudig 'n saak van die regte opvoeding. Geen enkele individuele en volks-

vraagstuk sal ooit opgelos kan word deur die opvoeding alleen nie. Die opvoeding is om dit plasties uit te druk geen Mädchen für alles nie. Duidelik is dit ook dat die opvoedkundige in sy wetenskap van die opvoeding nie het 'n mag wat kan „skep" nie. Sy mag is baie beperk, en dit moet werk met wat dit ontvang, en dit mag ook nie voorgee dat dit meer kan doen as waartoe dit in staat is nie.

Ons moet ook nog daarop wys dat ons in die wetenskap van die opvoeding te worstel het met probleme wat deur die eeue heen die grootste geeste byna vrugteloos besig gehou het. Ons denk hier in die eerste instansie aan die sogenaamde fundamentele antinomieë of dualismes. Daar is die antinomie van opvoeder en opvoedeling: die een se vryheid is die ander se gebondenheid, die een se reg die ander se plig, die handhawing van die individualiteit en persoonlikheid van die een is die krenking van die van die ander. Daar is die antinomie van gesag en vryheid in die opvoeding: watter plek moet die vryheid en watter die gesag in die opvoeding inneem? Daar is die antinomie van groei en leiding: in hoeverre moet die opvoedeling homself ontwikkel en in hoeverre moet hy gelei word? In hoeverre moet die kind ontwikkel in die rigting van sy eie aanleg en in hoeverre moet hy gevorm word? Daar is 'n hele lys van sogenaamde antinomieë: natuur en kultuur, individu en gemeenskap, arbeid en „leisure", kultuur en beroep, arbeid en spel in die opvoeding — met die almal het die opvoedkundige in sy doen en sy denke te worstel. Dit is moeilike probleme, wat ook in die weg staan van die bestaan van 'n algemeen geldige wetenskap van die opvoeding, probleme wat nooit deur alle mense eners opgelos sal en kan word nie.

Ook hierdie wetenskap is klein, selfs in sy eie kring. En geen beoefenaar daarvan het enige grond tot selfver-

heffing nie. Ook hierdie kennis, hoe nuttig en waardevol, hoe wetenskaplik en prakties, is 'n nietigheid, aan alle kante begrens. Maar ook hierdie kennis is ons van God gegee en daarvan mag ons dankbaar gebruik maak in die gewigtigste van alle menslike werk: die opvoeding van die jeug in die vrese van die Here!

II.

Calvinistiese Onderwys, Opvoeding en Opvoedkunde.

Die grondlegger van die Calvinisme self was steeds besonder sterk geinteresseer in die onderwys en in die skole. Calvyn het dan ook van die begin van sy administratiewe werksaamhede in Genève die fundamentele betekenis van die onderwys en opvoeding ingesien as 'n middel vir die bevordering van die godsdiens in die persoonlike en in die maatskaplike lewe. In die staatkundige, ekonomiese en maatskaplike programmas deur hom opgestel vir die godsdienstig-gesinde republiek van Genève het Calvyn ook 'n program ingesluit vir die onderwys en opvoeding van alle burgers aldaar.

Calvyn het dan ook gedurig geywer vir goeie onderwys. Om dit te bewys kan ons net kortliks aanstip die verskillende momente in die optrede van Calvyn vir sover dit die onderwys en die skole raak.

In die regeringsprogram van 1537 het hy neergelê dat die geleerdheid 'n openbare noodsaaklikheid is, en dit wel op drie gronde, nl. vir die versekering van goeie staatkundige administrasie, vir die rein en suiwer bewaring van die kerk en vir die handhawing van die humaniteit onder die mense.

In 1538 het Calvyn in samewerking met Marturin Cordier 'n program vir die skole van Genève opgestel, waarin hulle

'n stelsel van laer onderwys op gereformeerde grondslag in hooftrekke beskryf. In die verbygaan mag net opgemerk word dat Cordier in die boeke oor die historiese opvoedkunde skroomlik oor die hoof gesien is, en aan Professor Waterink kom die eer toe dat hy hierdie belangrike Calvinistiese figuur in die opvoedkunde weer laat lewe het. In sy „De Geschiedenis der Paedagogiek" gee Waterink ons 'n waardevolle en waarderende beeld van hierdie groot medewerker van Calvyn. Cordier word deur hom genoem „de paedagoog van de Calvinistische reformatie by uitnemendheid", en weer „de paedagoog van het Calvinistisch protestantisme in de periode van zijn opkomst". In bogenoemde program dan word 'n skets gegee van 'n Calvinistiese laer onderwys. Die vernaamste plek in die leerplan van die laer onderwys word toegeken aan die godsdiensonderwys; alle kinders moes tuis deur die ouers onderrig word in die Kategismus, 'n onderwysing in die Christelike leer deur Calvyn self opgestel in 1537, terwyl hulle op skool die psalms moes leer sing, ook om die gemeente sondags in die openbare erediens voor te gaan en te lei. Maar na die godsdiensonderwys word ook 'n belangrike plek ingeruim vir die wêreldlike onderwys. Calvyn het nooit die waarde van goeie onderwys ontken of verwaarloos nie, maar was van oortuiging dat die Woord van God inderdaad die grondslag is van alle geleerdheid, en dat die vrye kunste nodige hulpmiddels is vir die volle kennis van die Woord van God. Daarom word daar dan ook in die skoolprogram voorsiening gemaak vir die onderwys van die wêreldlike vakke, soos die moedertaal, lees, skryf, rekene, sorgvuldige grammatikale oefeninge. Die skole het dus volgens die skema 'n tweeërlei oogmerk gehad, naamlik om die burgers van Genève op te lei vir kerklike en vir wêreldlike werk, burgerskap en leierskap.

Van 1538 tot 1541 was Calvyn uit Genève verban. Hy het gedurende die jare sy verblyf gehad in Strassburg, waar hy in aanraking gekom het met die Gymnasium van Johannes Sturm. Hierdie kennismaking was vir Calvyn se beskouings oor die onderwys en opvoeding van groot waarde. Hier het hy gesien hoe 'n goed georganiseerde inrigting werk. Deurdat hy hier self onderrig gegee het aan jongmense, nl. in die eksegese, het hy in direkte kontak gekom met die kinderlike verstand en so 'n beter insig gekry in die bekwaamheid van die kind. Sy huwelik met 'n weduwee in 1540, wat 'n paar kinders had, was ook 'n opvoedkundige leerskool vir hom en het ook bygedra tot sy nadere kennis van die kind.

In 1541 is hy weer na Genève teruggeroep. In sy Kerkorde, wat hy in dieselfde jaar opgestel het, lê hy neer dat 'n Kollege, dit is 'n middelbare skool, waarin die kinders die tale en wêreldlike wetenskappe as voorbereiding vir die predikamp en vir die burgerlike diens kan leer, noodsaaklik is vir die welvaart van die kerk en die hele gemeenskap. Aan die hoof van die inrigting moes, volgens sy mening, staan 'n man van geleerdheid en onderwyservaring. Die hoof moes bygestaan word deur lerare vir laer en vir hoër onderwys. Die lerare aan die Kollege sou 'n status gelyk aan die van die bedienare van die Woord en ander kerklike amptenare beklee, en aan dieselfde kerklike tug onderwerp wees. In die voorstel handhaaf Calvyn nogeens die belangrike beginsel dat die vrye kunste en 'n goeie wêreldlike opleiding middele is tot 'n voller kennis van die Heilige Skrif. Hy skets ook in die voorstel die organisasie van die middelbare onderwys vir die opleiding van die leiers in kerk en in staat. In dieselfde jaar het hy ook 'n hersiene uitgawe van sy Kategismus van 1537 uitgegee, wat reeds 'n groot verbetering, uit opvoedkundig oogpunt beskou, was, omdat

dit nader gekom het aan die bevattingsvermoë van die kind as die eerste uitgawe self, al was dit nog te lank en te swaar vir die jonger kinders om goed begryp en van buite geleer te word.

Ongelukkig is die skema vir die Kollege, weëns allerlei, selfs voortdurende inwendige moeilikhede in die stad self, nie in die praktyk verwesenlik nie. Maar Calvyn het nie die hoop en die vurige wens vir 'n goeie middelbare skool laat vaar nie.

In 1556 het hy 'n tweede besoek gebring aan die Gymnasium van Sturm, en keer hy terug vandaar met nuwe planne en idees wat hy in 1559 beliggaam in sy Leges Academiae Genevensis. Op 5 Junie 1559 is deur die oprigting van 'n skool vir die wetenskap een van Calvyn se vurigste wense vervul. Die Kollege of Akademie is geopen onder die bekwame leiding van Theodore de Beza met 'n studentetal van ruim 900. Die inrigting was 'n ware Universitas, want die studente het gekom van alle lande waar die Calvinisme ingang gevind het, van Engeland, Skotland, Holland, Frankryk, Switserland. Dit het geleidelik bly groei, sodat ten tyde van Calvyn se dood in 1564 daar in die inrigting reeds ruim 1200 studente in die laer en ruim 300 in die hoër afdeling was.

Dit het ook die inspirasie geword, sowel as die model, vir die oprigting van soortgelyke inrigtings in naburige plekke en lande waar die Calvinistiese leer aangehang is. Al hierdie inrigtings het modelle van hul soort geword, wat wyd en syd nagevolg is en waarin die gewone humanistiese leerplan verenig is met 'n intensiewe godsdienstige gees en onderwys. Hulle het wêreldberoemd geword as inrigtings van waaruit geleerde manne oor heel Europa uitgegaan het om die Calvinistiese leer te verbrei. In 1625 is in Leuven (België) 'n lys van beroemde manne opgestel,

en dit het geblyk dat meer as een kwart van hulle alleen aan die Geneefse Kollege gestudeer het.

Hoe deeglik die opleiding van die kinders op die laer skool in Geneve was nie alleen in grondige kennis en geleerdheid nie maar ook in gedrag en goeie sedes en „common-sense", blyk ook treffend uit die pragtige samesprake wat vir ons nagelaat is deur Cordier in sy „Colloquia Scholastica", waarin hy vir ons sy hele opvoedkunde openbaar maak, en op 'n merkwaardige wyse die lewensbeskouing van die Calvinisme vir kinders duidelik maak.

Dat die Calvinisme, met sy erkenning van Gods soewereiniteit in gehoorsaamheid aan die geopenbaarde waarheid, sy belyders konsekwent lei tot 'n doelbewuste strewe na 'n waarlik Christelike onderwys en opvoeding, blyk ook verder baie duidelik by 'n bestudering van die geskiedenis van onderwys en opvoeding. Ek wil in hierdie verband net die aandag vestig op wat in Nederland, die moederland van ons Dietse Calvinisme, plaasgevind het gedurende die negentiende en die begin van die twintigste eeu in die stryd vir die besondere skool, die stryd vir die vrye skool, waarin manne van Calvinistiese oortuiging gestry en gely het, maar ook oorwin het. Was dit nie vir die Calvinisme in Nederland nie, dan sou die stryd of nooit aangegaan is nie of nie tot 'n suksesvolle einde geloop het nie. Dit is 'n stryd wat geëis het manne van diepe oortuiginge en van onverskrokke deursetting, 'n stryd wat getuig het van die mag van die Calvinistiese oortuiginge. Ek mag ook verwys na die minder bekroonde, maar nietemin ewe ernstig-bedoelde en opregte stryd in Suid Afrika vir die beginsel van Christelik nasionale onderwys op skool, 'n stryd van byna drie kwart eeu wat nog nie beëindig is nie, maar wat sekerlik in die nabye toekoms meer en meer noodsaaklik sal word, omdat die ongeloof ook daar sy kop geweldig

vinnig en hoog begin opsteek, en veral onder die jonger geleerdes. Die stryd het daar begin as protest teen die neutrale goewernementskole aan die Kaap in die sewentiger jare van die vorige eeu; dit het weer in felle laaie ontvlam in die Transvaal en swakker ook in die Oranje Vry Staat en die Kaap kort na die driejarige oorlog van 1899 tot 1902 toe die twee Boere-republieke hul vryheid verloor het teen die magtige Britse ryk; dit het in die Transvaal, die land van lewe en stryd, besonder sterk geword na die onderwyswet van Smuts in 1907 met sy „anti-dogma"-klousule, 'n stryd gelei veral deur die Calvinisties-gesinde Afrikaanssprekendes; dit het die gemoedere aan die gang gehou tot vandag nog. Die jongste tekens van die stryd vind ons nog so pas by die Gereformeerde Kerk-leiers in Transvaal met hul leuse van „geen staatskole", maar „staatsondersteunde skole, waarin die ouers die gees en rigting van die onderwys bepaal". Ek mag tenslotte ook nog daarop wys, dat in die Verenigde State van Amerika die Calviniste, afstammelinge van Nederlanders, tans volgens berigte en artikels in „The Calvin Forum", 'n maandblad uitgegee aan Calvin College, Grand Rapids, Michigan, ook daar begin om die swaard aan die heupe te bind vir 'n stryd téen die openbare skool en óm die Christelike skool. Daar is alle tekens, dat die Calviniste oor 'n uitgestrekte gebied van ons aardbol nog steeds diep voel vir 'n ware Christelike opvoeding van die jeug!

Maar ons merk ook 'n ander verblydende verskynsel op onder Calviniste, naamlik dat hulle hulself in teorie ook meer en meer bewus word van hul roeping insake die vraagstukke van die onderwys en opvoeding. Baie groot is die skare onderwysers wat alles feil gehad het en nog het vir die ideaal van Christelik nasionale skoolonderwys; kleiner is die skaar van onderwysmanne wat probeer het om in woord die leer en die praktyk van die Calvinistiese

onderwys en opvoeding vas te lê. En tog is daar alreeds 'n aanmerklik groot aantal skrywers wat van 'n beslis Calvinistiese standpunt uitgaan, en gevolglik ook 'n aanmerklik lang lys van werke oor Calvinistiese onderwys- en opvoedingsbeginsels en praktyke. 'n Tyd gelede het die Federasie van Calvinistiese Studente in Suid Afrika, wat die versamelwerk „Koers in die Krisis" uitgegee het, die skrywer gevra om hulle te voorsien van 'n verteenwoordigende lys van boeke oor onderwys en opvoeding geskryf van Calvinistiese standpunt. By die opstelling van die lys het dit geblyk, dat die aantal boeke, hom bekend, reeds in die honderde gaan; en daar is seker nog baie meer. Dit is nie die plek en tyd hier om 'n enigsins volledige lys van die name van die skrywers en hul werke te gee nie. Ek mag tog wel toegelaat word om net die name van die bes bekende auteurs hier te memoreer. Uit Nederland mag ek die name noem van die volgende persone, wat ook ver buitekant hul eie vaderland bekend is om wat hulle ons gegee het: J. Woltjer, H. Bavinck, H. Lankamp, J. C. Wirtz, T. Hoekstra; A. Janse, A. Jonkman, S. O. Los, G. Meima, J. van Andel, K. van den Berg, T. van der Kooy, J. van der Waals, A. L. van Hulzen, L. van Klinken, H. J. van Wylen; J. Brederveld, A. Kuypers, J. Waterink. Wat Suid Afrika betref mag ek in herinnering bring die name van manne as: S. J. du Toit, M. P. A. Coetsee, J. Lion Cachet, W. Postma, J. Kamp, H. J. J. van der Walt, H. Visscher, J. Lugtenburg, S. Boersma; W. Klooster, K. Bonsma, M. Vaandrager, P. J. Kloppers, H. H. van Rooyen; Dr. M. J. Coetzee, Dr. H. A. Steyn, Dr. F. Postma, Dr. J. D. du Toit.

Maar die ontwikkeling van die Calvinistiese opvoedkunde het daarmee nie geëindig nie. Dit het sinds etlike jare ook sy intrede gedoen op die universiteite. Daarmee is bewys

nie alleen dat die Calvinisme metterdaad die eie reg van die opvoedkunde as 'n wetenskap erken nie, maar ook dat daar 'n Calvinistiese wetenskaplike opvoedkunde aan die opkom is. Sonder twyfel is die vernaamste onderneming die instelling van 'n buitengewone hoogleraarskap in die pedagogiek aan die „Vrye Universiteit", op die onmisbaarheid, moontlikheid en betekenis waarvan A. Jonkman so kragtig gewys het in sy brosjure van 1926. Op 8 Okt. 1926 het Prof. Dr. J. Waterink sy arbeid as hoogleraar in die opvoedkunde aan die „Vrye Universiteit" aangevang met 'n rede oor „Bereekening of Constructie". Hierdie rede het onmiskenbaar getuig dat hier 'n man van die wetenskap aan die woord is, en dat sy arbeid vir die ontwikkeling van die Calvinistiese opvoedkunde van baie groot betekenis gaan wees. Sy meer as tienjarige ampsbekleding tot nou het dan ook nie hierdie verwagting teleur gestel nie. Getrou aan sy lewenstaak is hy besig om aan die Calvinistiese opvoedkunde 'n werklik stewige aansien te gee. Op die gebied van die teoretiese opvoedkunde het daar van sy hand reeds verskyn sewe stukke van sy monumentale „Inleiding tot de Theoretische Paedagogiek"; op die gebied van die praktiese opvoedkunde alreeds 'n hele aantal gesaghebbende studies soos „Tucht naar gereformeerd beginsel", „Opdat zij licht zien", „Onze houding tegenover het vak lichamelijke oefening op de lagere school", „Opvoeding tot het huwelijk", „Aan moeders hand tot Jesus"; op die gebied van die opvoedkundige psigologie die volgende: „De oorsprong en het wezen van de ziel", „Hoofdlijnen der Zielkunde". Hy is ook redakteur van verskillende opvoedkundige en ander tydskrifte. Behalwe die beoefening van die wetenskaplike opvoedkunde rus ook op hom die leiding van 'n belangrike inrigting, die „Paedalogisch Instituut" te Amsterdam vir die kliniese waarneming van moeilike

en agterlike kinders. Ek mag net daaraan herinner, dat in Waterink 'n ideaal van Dr. H. Bavinck verwesenlik is. Dr. Bavinck was naamlik die eerste hoogleraar wat hom, wel dogmaticus, beweeg het op die gebied van die opvoedkundige wetenskap, van Calvinistiese standpunt beoefen. Daarom mag ons wel sê dat Waterink die opvoedkundige opvolger van Bavinck is. Oor Bavinck self handel ek verderaan.

Iets vroeër as in Holland is in Suid Afrika aan die „Potchefstroomse Universiteitskollege vir Christelik hoër Onderwys" eers 'n lektoraat, sinds 1920, en later 'n professoraat in die opvoedkunde ingestel. Op 19 Febr. 1925 het die skrywer sy amp as hoogleraar in die opvoedkunde aldaar aanvaar met 'n rede oor „Die meting van die verstand in die moderne opvoedkunde". Ook aan die inrigting word die opvoedkunde beoefen van streng Calvinistiese standpunt. 'n Belangrike deel van die werksaamhede verbind aan die leerstoel aldaar is die opleiding van onderwysers vir die middelbare onderwys, 'n taak wat vir die ontwikkeling van die Calvinistiese onderwys in Suid Afrika van buitengewone belang is, omdat alleen op die wyse in die onderwysprofessie ook manne van Calvinistiese oortuiging en opleiding uitgestoot word. Ek mag ook nog wys op die instelling van 'n professoraat in „Educational Methods" aan Calvin College, Grand Rapids, wat beklee word deur Prof. Dr. Henry van Zyl, van wie se hand etlike belangrike studies in „The Calvin Forum" verskyn het asook 'n handleiding oor „Some vital aspects of teaching in Sunday schools". Tussen hakies mag net opgemerk word dat 'n ander Amerikaanse geleerde 'n buitengewoon belangrike studie gelewer het oor „The educational philosophy of Herman Bavinck", nl. Dr. Cornelius Jaarsma.

Die Calvinistiese opvoedkunde het dus sy eie afge-

bakende terrein, sy eie beoefenaars in teorie en in praktyk, selfs sy eie hoogleraare aan universitaire inrigtinge werksaam. Dit moet ook nog sy eie literatuur hê in die vorm van boeke en tydskrifte. Oor die reeds vry uitgebreide literatuur het ek al iets gesê; res nog om te antwoord op die vraag of dit sy eie organe het. Hierop moet geantwoord dat daar nog geen so'n tydskrif bestaan nie. Ek weet dat „Paedagogisch Tijdschrift voor het Christelyk Onderwys" onder redaksie van Prof. Waterink veel in die rigting doen en beteken, maar dit is geen Calvinistiese orgaan nie. „De gereformeerde school" onder redaksie van J. van der Waals is, dit spreek vanself, suiwer Calvinisties georienteer, maar dit het geen pretensies op vak-wetenskaplikheid nie. Dieselfde geld ook vir ander Calvinistiese organe, soos „Calvinistisch Weekblad", „De Reformatie", waarin min of meer gereeld opvoedkundige artikels voorkom. In Suid Afrika bestaan daar ook nie so'n orgaan nie, al verskyn daar in „Koers" ook gereeld Calvinisties georienteerde studies oor opvoedkundige vraagstukke. Dieselfde geld ook van die Amerikaanse tydskrif „The Calvin Forum". Daar bestaan dus nog werklik behoefte aan en ruimte vir 'n algemeen Calvinisties opvoedkundige tydskrif; en in hierdie verband mag ek wel wys op die grootse onderneming van Prof. Waterink met sy „Internationaal Verband van Christelijke Opvoedings- en Onderwijs-organisaties", wat na alle waarskynlikheid ook die behoefte van 'n orgaan sal voel. Dit sal, egter, geen tipies Calvinistiese organisasie of orgaan wees nie.

III.

Calvinistiese Denke en die Opvoedkunde.

Daar is 'n innige verband tussen lewensbeskouing en opvoeding. Elke opvoedkundige teorie is gegrond op 'n

besondere lewensbeskouing. Dat daar so'n innige verband bestaan tussen iemand se lewensbeskouing en sy opvoedkundige denke word oorvloedig bevestig by selfs 'n oppervlakkige bestudering van die historiese opvoedkunde: vanaf die oudste tot die mees moderne opvoedkundige denkers vind ons hierdie reel bevestig. Daar is die innige verband tussen Plato se idealistiese lewensbeskouing en sy opvoedingsleer; 'n Rousseau se opvoedkundige ikonoklasme is heeltemal onverstaanbaar sonder 'n kennis van sy antisosiale, naturalisties rasionalistiese lewensopvatting; ons verstaan 'n Herbert Spencer se naturalisties evolusionistiese doel en leerplan van die opvoeding alleen as ons ken sy natuurwetenskaplik evolusionistiese lewens- en wêreldbeskouing. Dit is 'n reël van die geskiedenis van die onderwys en opvoeding wat vasgestel kan word van Plato tot Foerster, van Sokrates tot Pestalozzi, van Aristoteles tot Willmann, van Seneca tot Rousseau, van Augustinus tot Bavinck. Alle opvoedkundige teorieë het ontstaan uit 'n lewensteorie; hulle is so innig ingeweef in die beskouinge oor lewe en wêreld, dat 'n mens hulle skaars op hulself alleen kan verstaan. 'n Opvoedkundige teorie sonder 'n lewensbeskouing, sonder 'n lewenswaardering, gee 'n opvoeding sonder 'n fondament, 'n opvoeding waarby uitgesluit is die mens en die lewe, 'n opvoeding sonder 'n lewende opvoeder en 'n lewende opvoedeling. So 'n opvoeding sou onreëel, lewensvreemd, lewensoneg, onwetenskaplik wees.

Die opvoedkunde is in die eerste instansie 'n normatiewe wetenskap; dit lê norme aan alle feite en verskynsels van die opvoeding. Dit is nie, soos die psigologie, bloot aanwysend, dit is noodwendig ook imperatief. Dit is veel meer as net 'n interpretasie van opvoedingsmetodes en praktyke. Alle metode en praktyk vind hul oorsprong in nuwe ideale,

doeleindes en lewensbeskouings. Onderwyspraktyk is altyd gegrond op 'n opvoedingsleer. Die inspirasie vir nuwe metodes, nuwe leerplanne, nuwe skole, 'n nuwe opvoeding kom van die lewensideaal, en nie van die feite en bevindings van die waarneming en die ervaring nie. Die opvoedkunde kom nooit tot enige helderheid sonder 'n filosofie of 'n lewensbeskouing nie. Daar is 'n nou verband tussen teorie en praktyk van die opvoeding aan die een kant en die filosofie of lewensbeskouing aan die ander; die een is sonder die ander onvolledig. Daar is selfs opvoedkundige wysgere wat so ver gaan as om die wysbegeerte te omskryf as opvoedingsleer in sy mees algemene fase.

Die interrelasie tussen opvoeding en lewensbeskouing mag beskou word as die sentrale idee in alle opvoedkundige teorieë en strominge, oud en nuw. Idealisme het een tipe van opvoedkundige teorie en praktyk, naturalisme 'n ander, pragmatisme 'n derde, realisme nog 'n ander een; en so sal die Calvinistiese denke noodwendig ook 'n eie opvoedkundige teorie en praktyk het.

Die Calvinistiese opvoedingsleer en -praktyk is gegrond op 'n Calvinistiese lewensbeskouing; die Calvinistiese lewensbeskouing bepaal ook 'n Calvinistiese opvoedingsleer en praktyk. Ons wil die konsekwensies van die Calvinistiese denke vir die opvoedkunde ondersoek, en vir die doel gaan ons na Calvyn self, dan na Bavinck en eindelik na die eerste en enigste wetenskaplik gefundeerde en gesistematiseerde Calvinistiese wysbegeerte.

Calvyn het vir ons sy grondgedagtes sistematies uiteengesit in sy magistrale verhandeling oor „die onderwysing in die Christelike leer". Hierdie grondgedagtes is teen die einde van die vorige eeu en gedurende ons eie eeu opnuut geinterpreteer deur Calvinistiese dogmatici, veral deur

Dr. A. Kuyper, Dr. H. Bavinck, Dr. V. Hepp en andere.

Die grondvraag in Calvyn se denke en lewe is: Hoe kom God tot sy eer en reg? Die antwoord op die vraag bepaal die hele lewensbeskouing van die Calviniste. Die mees diepgaande antwoord is gegee deur Calvyn en sy volgelinge in die leerstukke van die Selfgenoegsaamheid en van die absolute Souwereiniteit van God. Albei die leerstukke is van fundamentele betekenis vir die opvoeding. Hulle bepaal vir die Calvinis nie alleen die doel en bestemming van sy hele lewe nie, maar ook die doel van sy opvoeding: as mens is hy geroepe om sy God te dien, maar daarby kan hy nie voorgee dat hy iets tot die eer van God kan bydra of byvoeg nie, dog vervul so alleen sy lewensroeping, nl. om te leef sodat God hom in sy ewige genade vir sy doeleindes kan gebruik. God is alles; en hy niks, ja minder as niks. God is selfgenoegsaam; maar hy vind sy bestemming alleen in die wil van God. God is die absolute Soewerein; hy die volslae onderworpe skepsel. God beskik oor hom volkome; hy moet net dien en gehoorsaam met siel en liggaam, in lewe en dood, in gebed en werk die lewende God, sy Koning.

Uit die twee grondgedagtes, die twee fundamentele leerstukke van die Calvinistiese denke volg sekere uiters ryke beginsels vir die onderwys en opvoeding. Die eerste beginsel betref die gesag van die mens op aarde en dus in die opvoeding ook. Die mens se gesag is relatief, dit is verleen. Uit homself het hy geen gesag nie; alles kom van God af. Die gesag van die een mens oor die ander is verleende gesag, 'n genadegawe. Die beginsel is van fundamentele beteekenis in die opvoeding waar die probleem van gesag en gehoorsaamheid so'n sentrale plek inneem: die gesag van ouer oor kind, van onderwyser oor leerling, die gesag van hoof oor hulponderwyser, is alles verleende

gesag, van God afkomstig en daarom ook aan God verantwoordbaar. Dit is slegs in die lig van die beginsel dat ons in die opvoedkunde kom tot die finale versoening van die gesag en die gehoorsaamheid, tot die oplossing van die fundamentele vraagstuk van tug en vryheid. 'n Ander beginsel betref die status van die mens as skepsel. Deur Jesus Christus word ook hy kind van God. Calvyn lê steeds besondere nadruk op die Vaderskap van God en die kindskap van die mens, as aanvulling van die leer van Gods soewereiniteit. Die mens is dus die seun van God. Hierdie beginsel is ook van groot gewig vir die opvoeding, omdat dit ons uitgangspunt in die opvoeding bepaal: die mens is nie produk van evolusie nie, maar 'n skepsel, die seun van God, geroepe om Hom te dien en sy Naam te verheerlik. Die derde beginsel van groot opvoedkundige betekenis is die aangaande die predestinasie en die uitverkiesing. Hieruit volg dat die doel van die opvoeding vir die Calvinis nooit kan wees die verlossing van die mens nie, want verlossing is Gods genadewerk, maar wel kan wees die vorming van die mens van God sodat hy volkome kan wees, vir elke goeie werk volkome toegerus. Die doel van die opvoeding lê dus buite die mens of die opvoedingsproses self; ons vind dit in God, in die diens van God. Die beginsel van die uitverkiesing maak die Calvinis nog lui nog fatalisties; dit is vir hom die dryfkrag tot groter diens van God, omdat hy leef onder die besef van roeping tot arbeid, omdat hy weet dat God hom die werk gee. Daarin vind hy sielerus en vreugde. Die beginsel is dus die grondslag van ons opvatting oor ons werk en beroep; dit is roeping deur God. Werk is geen sleur nie, maar heilige roeping. Calvinistiese opvatting van beroep, beroepskeuse en beroepskeuse-voorligting is daardeur soveel inniger en dieper as die van die pragmatis.

Uit die voorgaande twee beginsels volg 'n vierde waardevolle gedagte vir die opvoedkunde: die leerstuk van Gods voorsienigheid. Dit is God wat alles lei en bestier. Daarom werk die Calvinistiese opvoeder altyd gerus in die geloof en versekering dat God sal voorsien, dat die voorsienige God met alles 'n doel het en dat Hy alles rig na die verwesenliking van die doel — ook die nietige arbeid van die nietige opvoeder en opvoedeling! Van buitengewone belang vir die opvoedkunde is 'n vyfde beginsel. Dit betref die leerstuk van die sonde en die verantwoordelikheid van die mens self. God is nie auteur van die sonde nie, maar die mens het die sonde onder die misterieuse toelating van God uit eie vrye wil en beweging gedoen, en is daarvoor verantwoordelik en doem-skuldig voor God. Die gedagte bepaal ons beskouings en opvattings in die opvoeding: die mens is nie rein, nie onskuldig, nie onverantwoordelik nie; hy is van nature sondig en bedorwe; van nature gaan hy teen die wil van God in. Daarom is dit een van vernaamste take van die opvoeding om die mens te lei tot die weg van die geregtigheid, tot die kennis van God, tot die doen van die goeie werke, nie om homself nie, maar om God. Die mensekind moet geleer word om te veg teen en te vlug weg van die kwaad in en om hom, om te streef na die goeie wat hy verloor het.

In nou verband met die voorgaande staan 'n sesde beginsel, die leerstuk van die vervulling van Gods gebod. God, as absolute Wetgewer, stel sy wette en eise wat die mens moet vervul. Hulle is vir die mens sy lewensnorm: hy moet volmaak wees soos God in die hemele volmaak is. Die mens is deur God geroepe om sy sondige natuur te rig op die voorbestemde en oorspronklike doelpunt van sy bestaan, nl. harmonie tussen mens en God. In die gedagte sien die Calvinistiese opvoeder die groot betekenis en

noodsaaklikheid van alle opvoeding, maar ook die einddoel en die moontlikheid van alle ware opvoedingswerk. Maar as nodige korrelaat en aanvulling van hierdie gedagte van die onderwerping van die mens aan Gods gebod, formuleer Calvyn 'n ander beginsel van groot troos, die leerstuk van die genade van God. Hy leer dat die mens, in ongeregtigheid ontvang en gebore, van nature geneig tot alle kwaad, tog nog deur die genade van God iets goeds kan doen. Met die sondige mens handhaaf God nog die verbond van die genade. In hierdie gedagte vind ons nog verdere bevestiging van die moontlikheid van die opvoeding van die mens van God; daarin vind ons nog grond vir die handhawing van die opvoedbaarheid van die mens. Dit is alleen deur die genade van God, dat die mens van God, in sonde gebore en van nature onrein, opgevoed word vir alle goeie werk volkome voorberei. Ten slotte is daar ook nog die leerstuk aangaande die soewereine gesag van die Heilige Skrif wat van besondere betekenis vir die opvoeding is. Die Heilige Skrif is Gods Woord en dra sy gesag, dit is die ewige, waar woord van God, waarin Hy homself geopenbaar het en waardeur die mens hom kan en mag leer ken. Die gedagte is van beslissende waarde vir die bepaling van die leerplan van die opvoeding: die skool met die Bybel as die ideale beginsel vir die skoolorganisasie, godsdiens-onderwys as die hart en middelpunt van die onderwys.

Ek kom nou by die bespreking van Dr. H. Bavinck as die filosoof van die moderne Calvinistiese opvoedkunde. Vir die ontwikkeling van die Calvinistiese opvoedkunde is hy van buitengewone betekenis. Hy is die auteur van die eerste sistematiese verhandeling oor die „beginsels van die opvoeding" volgens Calvinistiese lewensbeskouing. Dit

het hy gedoen in sy klassiek-geworde werk „Paedagogische Beginselen". Dit is by verre sy beste opvoedkundige publikasie en tot dusver nog steeds die beste enkele boekdeel oor die beginsels van die Calvinistiese opvoedkunde. Dit is 'n wetenskaplik ingerigte werk oor „die wysgerige opvoedkunde" van die gesigspunt van die Calvinisme geskryf. In hierdie betreklik kort boek bespreek Bavinck sekere opvoedkundige vraagstukke van 'n algemene aard, d.w.s. die sentrale opvoedingsvrae van uit 'n beslis Calvinistiese standpunt gesien en gewaardeer. In die inleidende hoofstuk gee hy 'n prinsipiële uiteensetting van die kwessies betreffende die noodsaaklikheid van die opvoeding, die betekenis van die woord „opvoeding", die waarde en karakter van 'n wetenskap van die opvoeding. In die tweede hoofdstuk word 'n histories kritiese oorsig gegee van die doel van die opvoeding. Aangetoon word dat die doel van die opvoeding in die loop van die eeue verander het, dat dit in baie nou verband staan met die algemene kultuur en dat dit bepaal is deur die godsdienstige of wysgerige lewensbeskouing. Dit hoofdstuk word afgesluit met 'n eie formulering van die ware Christelike opvoedingsdoel volgens die Skrifwoord in 2 Tim. 3 : 17, nl. die vorming van die mens van God sodat hy volkome kan wees, volkome toegerus vir alle goeie werk. By die nadere ontleding van die ideaal van 'n volkome mens van God, volkome toegerus vir alle goeie werk kom Bavinck tot 'n drieërlei eis: waaragtige godsvrug organies verbind met deeglike kennis en egte beskawing. In die derde hoofstuk bespreek hy die uitgangspunt van 'n Christelike opvoedkunde en laat hy die verskillende psigologiese rigtings krities die revue passeer. Hy verwerp hul gevolgtrekkings en opvattings betreffende die oorsprong, wese en bestemming van die mens. Vir die

Christelike opvoedkundige is die mens die skepsel van God, sy seun deur Jesus Christus. Dit is 'n absoluut ander standpunt as die van die moderne, evolusionistiese opvoedkundige wat die mens beskou as die produk van evolusie en nie as skepsel van God nie. In die laaste hoofstuk gee Bavinck 'n prinsipiële uiteensetting van die metode van die opvoeding. Hy beoordeel krities die inhoud van die opvoeding en lê neer dat die leerplan as sy middelpunt en hart moet hê die godsdiens-onderwys en daarom gegroepeer die taalkundige, die natuurwetenskaplike en die ander vakke. Daarna bespreek en beoordeel hy die algemene en die besondere metodes van opvoeding. Ten slotte volg nog 'n bespreking van die vraagstuk van die gesag en vryheid in die opvoeding, van die probleem van die tug in die opvoeding, van die plek van die aanskouing by die onderwys, en van die probleem van die korrelasie en die konsentrasie van die studies — en dit alles op 'n wyse wat enig is onder skrywers oor die beginsels van die opvoeding. Die hele boek is 'n veilige, betroubare en gesaghebbende gids. As 'n tipiese studie oor „die beginsels van die opvoeding" is dit een van die mees komplete en wetenskaplike opvoedkundige studies. As 'n filosofiese en 'n historiese inleiding tot die beginsels van die Christelike opvoedkunde staan dit nog onoortref en alleen. Bavinck het met hierdie een werkie 'n hoogtepunt in die Calvinistiese opvoedkundige denke bereik wat nie maklik oortref kan word nie. Maar tog kan sy werk nog nie beskou word as die laaste woord wat betref die verband tussen Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing en Calvinistiese opvoedkunde nie. Ons mis nog by Bavinck self 'n stelselmatig uitgewerkte Calvinistiese wysbegeerte.

Ten slotte wil ek nog enkele voorlopige gedagtes uitspreek in verband met die nuwe Calvinistiese wysbegeerte

van die wetsidee en sy betekenis vir die wetenskap van die opvoeding.

Sonder om te wil voorgee dat ek alles, of selfs maar veel, verstaan van die inhoud van die wysbegeerte van die wetsidee, soos uitgewerk deur die twee hooglerare aan die Vrye Universiteit, nl. Vollenhoven en Dooyeweerd, en sonder om my maar enigsins te vereenselwig met alles wat hulle leer, moet ek tog dit as vir my vasstaande feit sê dat ons hier vir eerste maal in die geskiedenis van die wysgerige denke te doen het met 'n grootse, sistematiese en diepgaande uiteensetting van 'n Calvinistiese wysgerige struktuur. En bloot as sodanig verdien dit die ernstige aandag van alle ontwikkelde Calviniste, en om sy grondigheid en omvattendheid moet dit op die duur 'n diep ingrypende invloed uitoefen op ons wysgerig-opvoedkundige denke. 'n Mens sou kon hoop dat daar 'n jong geleerde uit die skool van die wysbegeerte van die wetsidee 'n diepgaande studie van die opvoedkunde mag maak om so te kom tot 'n vasstelling van „die betekenis van die wysbegeerte van die wetsidee vir die wetenskap van die opvoeding" — 'n mooi tema vir 'n goed-onderlegde jong man vir sy doktorale dissertasie!

Dit is nie my bedoeling om in hierdie kort uiteensetting, maar enigsins te probeer om aan die saak volle reg te laat geskied nie. Ek mag, egter, net toegelaat word om enkele aanduidinge van die beteekenis van die nuwe wysbegeerte vir die wetenskap van die opvoeding hier aan te wys. Ek sal dit maar doen aan die hand van my eie uiteensetting onder paragraaf I oor die wetenskap van die opvoeding aan die een kant en van die gepubliseerde werke van Vollenhoven en Dooyeweerd aan die ander kant.

In die veertien wetskringe van die wysbegeerte vind ons 'n eerste beginsel vir die indeling van die wetenskappe. Elk

van die wetskringe lewer eiesoortige stof vir die opbou van een of selfs meer selfstandige wetenskappe. Die auteurs van die wysbegeerte self het reeds enkele aanduidinge gegee van hoe hulle self die uitwerking van die grondgedagtes van die wysbegeerte van die wetsidee sien op die verskillende wetenskaplike terreine. So dink ek hier onder andere aan Vollenhoven se „De eerste Vragen der Psychologie" en „De noodzakelijkheid eener Christelijke Logica" en aan Dooyeweerd se „De Christelijke Staatsidee" en „De betekenis van de wijsbegeerte der wetsidee voor de theorie der menschelijke samenleving". Nou is dit vir die opvoedkundige leser dadelik duidelik dat daar geen wetskring vir die „pedagogiese" ingeruim is nie, net soos daar geen wetskring vir die „filosofiese" gegee word nie. Dit kan goed verstaan word, want die opvoedkunde het, net soos die wysbegeerte, geen eie, enige wetskring nie, maar gryp, as wetenskap van die beginsels en van die toepassing van die feite van alle wetenskappe, heen oor al die wetskringe. As prinsiepe-wetenskap is dit geen vakwetenskap nie, maar ontleen dit in sy normatiewe aspek gesien sy feite en gegewens aan die vak-wetenskappe en maak daarvan gebruik vir sy bepaalde doel. As toegepaste wetenskap ontleen die opvoedkunde sy stof aan alle wetskringe: van die aritmetiese oor die psigiese en die analitiese heen deur die sosiale en die etiese tot die pistiese. Daar is geen van die kringe wat buite die versamelgebied van die opvoedkunde val nie: die opvoedkunde is immers in die laaste en hoogste instansie wysgerige denke; geen opvoedkunde sonder wysgerige denke en kenne!

Die grondvrae van die wysbegeerte van die wetsidee is ook die grondvrae van die wetenskap van die opvoeding, en die antwoorde wat die wysbegeerte van die wetsidee op die grondvrae gee is ook ewe-eens beslissend vir die weten-

skap van die opvoeding. Die antwoorde op die drie grondvrae, nl. Wie is die Skepper? Wat is die geskapene se verhouding tot Hom? Waar lê die grens tussen die twee?, geld ook vir ons opvoedkundige denke. Die opvoedkunde, as menslike strewe en 'n daardeur verkreë resultaat, erken ook God as die Skepper en absolute Soewerein oor alles, belei ook sy volkome afhanklikheid van die Skepper en sy onderworpenheid aan sy soewereine wet, woordopenbaring en leiding, en aanvaar dat die grens tussen God en die geskapene die wet is. God is die wetgewer van die hele kosmos en al die geskapene is sy onderdane. Hierdie antwoorde bepaal en beperk ook die taak van die opvoedkunde. Die opvoedkunde mag nooit die bestaande ontken of wil verdring nie; dit mag ook nie die geloof aan die Woordopenbaring vervang nie, want alle opvoedkundige kenne berus op die geloof, waarsonder kennis van God bloot spekulasie is, en ook die hoogste opvoedkundige kennis is juis kennis omtrent God! Dit mag ook nie die vakwetenskappe, waarvan dit gebruik maak, tersyde stel nie, en dit mag ook nie ander dele van die ryk lewe vir sigself toeeien nie, want die opvoedkundige is geen staatkundige of ekonoom nie. Die opvoedkunde, gebaseer op die wysbegeerte van die wetsidee, het 'n onbeperkte werk, want wie glo, dat God die kosmos geskape het, gaan altyd van die veronderstelling uit dat wat ons weet van die geskapene nog maar skaars 'n begin is van wat ons kan weet. Daarom is die wysgerige opvoedkunde, net soos die wysbegeerte, nooit af nie; daar is gedurig uitbouing en aanvulling nodig.

As toegepaste wetenskap maak die opvoedkunde van sekere grondwetenskappe en van sekere hulpwetenskappe gebruik. Op grond hiervan sal die opvoedkunde uit die vakwetenskappe, wat die verskillende wetskringe tot terrein van ondersoek het, die stof ontleen eers uit die norma-

tiewe wetenskappe van die pistiese, die etiese, die juridiese, die estetiese en die analitiese wetskringe, en dan uit die feite-wetenskappe van die ekonomiese, die sosiale, die linguistiese, die historiese, die psigiese, die organiese, die ruimtelike en die aritmetiese wetskringe. In die gegewe kringe mis ek, as opvoedkundige, twee uiters belangrike kringe, nl. 'n wetskring van die „pneumatiese" en 'n wetskring van die „voluntariese"; want twee van die sentrale vraagstukke van die opvoedkunde betref die vraag van die „ek" of die „persoonlikheid" en die vraag van die „wil". Onder geen een van die voorlopige wetskringe kan ek die twee bepaaldhede van die aardse „subjek wees" inskakel op 'n vir my oortuigende en bevredigende wyse nie.

Kom ons nou tot die meer spesifiek opvoedkundig-wetenskaplike vraagstellinge self, dan kan ons eers vra in hoeverre die wysbegeerte van die wetsidee betekenis het vir die bepaling van die opvoedkundig antwoord op die vraag na die doel van die opvoeding. Ek mag aanneem dat hierdie wysbegeerte ons ten opsigte van die doelstelling in die opvoeding prinsipieel sal verwys na die Heilige Skrif, waarvan dit self uitgaan blykens sy handhawing van die term „skriftuurlik" vir sy grondgedagtes. Die doelstelling moet ewe-eens berus op die fundamentele onderskeiding van God en kosmos, wat is die onderskeiding tussen absolute Soewerein en onderdaan, die Een staande bo die wet en die ander onder die wet. Hierdie prinsiepe van onderskeiding word verder deurgevoer, nl. tussen hemel en aarde, tussen fisiese dinge, plante, diere en mense, tussen hart en lewe by die mens, tussen tal van onderling onherleibare funksies, en tussen objek en subjek in een funksie. 'n Wysbegeerte wat tot fundamentele prinsiepe het die idee van onderskeid en verskil pas dan ook noodwendig die prinsiepe toe by die ondersoek na die

taak van die verskillende wetenskappe en alle menslike optrede en strewe. So mag dit ons dan ook nie verwonder dat Vollenhoven in „Schriftuurlike Wysbegeerte en onderwyspractijk", 'n referaat opgeneem in die „Referatenbundel Vierde Nationaal Christelijk Schoolcongres", „onderwys" definieer as „met gesag wys op verskille" en „leer" ident stel met „leer om te onderskei". Aansluitend by hierdie gedagtegang sou ons die doel van die opvoeding dus kan stel as volg: i) Die mens van God te bring tot kennis van die onderskeiding tussen God en kosmos as Skepper en skepsel, as absolute Soewerein en onderdaan, en tot kennis van die wet wat die grens is tussen die twee, ii) Die mens van God in sy totaliteit te vorm na hart en lewe of funksiemantel, dit is die mens in te lei tot die kennis van al die wetskringe vir sover die van betekenis is vir sy hele lewe, en iii) Die mens van God deur die kennis te bring tot die verheerliking in die hele lewe van die God wat alles geskape het.

Wat die tweede grondvraag van die wetenskap van die opvoeding betref, nl. die vraag aangaande die oorsprong, die wese en die bestemming van die mens, bring die wysbegeerte van die wetsidee, as skriftuurlike wysbegeerte, geen ander lig oor die oorsprong en die bestemming van mens as die van 'n goddelike oorsprong van die mens gegrond in die skeppingsdaad van God en van 'n enige, ewige bestemming van die mens as kind van God en die verheerliking van God in hierdie en in die toekomende lewe. Dit bring, egter, ander gedagtes, as die onder ons algemeen gangbare, wat betref die wese van die mens. Dit is juis oor hierdie probleem dat die menings onder vooraanstaande Calviniste tans so sterk en hoog uiteenloop. Ongelukkig het die twee auteurs nog self nie gekom tot die formulering van 'n sistematiese Calvinistiese antropologie

nie, al het Vollenhoven in sy „Het Calvinisme en de Reformatie van de wijsbegeerte" en Dooyeweerd in sy „De wijsbegeerte der wetsidee", deel III, sowel as in sy artikel in die tweede uitgawe van die tweede jaargang van „Philosophia Reformata" ons enkele voorlopige idees geformuleer daaroor. Dit is wel duidelik dat die nuwe opvattings van ingrypende betekenis sal wees vir die wetenskap van die opvoeding.

Wat die derde probleem van die opvoedkundige wetenskap betref, nl. oor die groei en ontwikkeling van die opvoedeling, bring die wysbegeerte van die wetsidee belangrike nuwe gesigspunte. Wie Vollenhoven se „De eerste vragen der psychologie" sowel as sy „De noodzakelijkheid eener Christelijke Logica" en sy ongepubliseerde „Isagoge Philosophiae" noukeurig bestudeer sal merk dat daarin allerlei aanduidinge is van 'n eie opvatting oor hoe die kind geestelik groei en ontwikkel. Maar by gebrek aan enige volledige ontwikkeling van 'n eie kinderpsigologie, uitgaande van die grondbeskouinge van die wysbegeerte van die wetsidee, kan ons nou altans nog geen vaste betekenis ontdek nie. Ek mag, egter, weer hier opmerk dat 'n beperking van die psigologie tot 'n ondersoek van die psigiese in die sin van die emosionele te betreur is van kinderpsigologiese gesigspunt beskou: die kindersielkunde is veel meer as 'n sielkunde van die gevoelslewe van die kind alleen.

Belangrik lyk my is die betekenis van die wysbegeerte van die wetsidee by die beantwoording van die vierde grondprobleem van die opvoedkunde, nl. oor die metode van die opvoeding, metode in sy wyer betekenis geneem soos onder paragraaf I uiteengesit. Ek wil hier die aandag vestig op vier belangrike punte, nl. die probleme van die opvoedingsinstellinge, van die opvoedingsinhoud, van die onderwysmetode en van die tug.

Wat die eerste punt betref moet ek hier wys op die uiters belangrike gedagtes wat deur Dooyeweerd ontwikkel is in die derde deel van sy „Wijsbegeerte der wetsidee" en in sy artikel oor „De beteekenis van de wijsbegeerte der wetsidee voor de theorie der menschelijke samenleving". Wat hy daar uitwerk is van groot gewig vir ons opvattings oor die skool, 'n menslike samelewing-in-die-klein, en vir die plek van die gesin, die staat en die kerk by die opvoeding van die jeug van 'n volk. In elk van die samelewingsverbande word twee funksies onderskei: Die een is die bestemmingsfunksie, wat aan so 'n verband sy bepaalde karakter gee waardeur dit van ander verbande onderskei word; byvoorbeeld, die bestemmingsfunksie van die gesin moet gesoek word in die wetskring van die liefde, van die staat in die van die reg, van die kerk in die van die geloof en die van die skool in die sosiale wetskring. Die tweede funksie van die samelewingsverbande is die funderingsfunksie, dit is die kring waarin so 'n verband sy grondslag vind; byvoorbeeld, die funderingsfunksie van die gesin lê in die organiese wetskring, van die staat, die kerk en die skool in die historiese wetskring, want die laaste verbande is aldrie histories geword, terwyl die eerste oorspronkelik is.

Die ontleding van die werklikheid in 'n sekere aantal wetskringe wat onderling onherleibaar is en wat in orde van laer tot hoër opklim gee 'n besonder waardevolle nuwe insig in die vraagstuk van die inhoud van die opvoeding, want daarin lê vir ons 'n betekenisvolle beginsel vir die keuse by die samestelling van die leerplan van die skoolopvoeding en vir die waardering en rangskikking van die leervakke in die algemeen.

Oor die toepassing van die nuwe gesigspunte op die metode van die onderwys is nog heel weinig gepubliseer deur die auteurs van die nuwe wysbegeerte, tog mag ek

hier wys op die belangrike, oriënterende lesing van Vollenhoven voor die vierde nasionaal Christelike skoolkongres. Hier spreek hy eers op 'n verhelderende wyse oor die betekenis van die nuwe gesigspunte vir die metodiek in die algemeen, en dan in die tweede plek vir die metodiek van die wiskunde-onderwys in die besonder, 'n lesing wat bestudering werd is. In die referaat is van besonder gewig die kragtige pleidooi teen die moderne oorskatting van die „skeppende denke en aktiviteit" van die kind. Die Calvinistiese wysbegeerte sal denke en handeling van die mens nooit „skeppend" noem nie.

Een van die belangrikste aspekte van die opvoedkundige vraagstukke, waarop, ten slotte, die wysbegeerte van die wetsidee 'n skerp en verhelderende lig laat val is die van die tug op skool, en in die algemeen van die verhouding tussen gesag en onderdaan, tussen gehoorsaamheid en vryheid van die opvoedeling. In geen ander wysbegeerte is die grense so skerp en prinsipieel helder gestel nie. Helder volg daaruit die algemene lyne van die Calvinistiese tug. Daar is die absolute Soewerein en die totaal afhankelike onderdaan, maar onder die skepsele tog wel verskil in rang wat betref die handhawing van die gesag.

Ek het hiermee reeds die aan my toegestane ruimte oortree, en dit moet maar dien as verskoning vir die heeltemal inkomplete behandeling van die grootse vraagstuk van die betekenis van die Calvinistiese denke vir die wetenskap en die praktyk van die opvoeding.

HET CALVINISME EN DE STAATSLEER

door Dr. J. R. STELLINGA.

Het valt te begrijpen, dat het Calvinisme, hetwelk het *geheele* levensterrein beheerscht ziet door de absolute souvereiniteit Gods, ook zijn aandacht heeft gewijd aan dat menschelijk verband, dat na het tijdelijk kerkinsituut wel het meest belangwekkende is, namelijk de staat. Dit geldt in de eerste plaats reeds van Calvijn zelf, al moet hierbij dadelijk worden opgemerkt, dat de reformator vóór alles theoloog was, en dat de staat hem eigenlijk slechts belang inboezemde, voor zoover ook de staat betrokken is bij de eere Gods, alsmede wat zijn verhouding tot de kerk betreft. De eenige systematische verhandeling omtrent den staat vindt men bij Calvijn in het laatste hoofdstuk van het Vierde Boek zijner Institutie, welk boek tot titel draagt: „Over de uiterlijke hulpmiddelen, door welke God ons tot de gemeenschap met Christus noodigt en in haar houdt." Voorts vindt men in zijn overige geschriften slechts hier en daar staatstheoretische beschouwingen. Dit neemt echter niet weg, dat Calvijn de grondtrekken van een nieuwe, Schriftuurlijke staatsopvatting heeft gegeven. En dat was hierom van zoo groote beteekenis, omdat de christelijke wetenschap, dus ook de staatsleer, reeds sinds langen tijd niet meer stond op het eenige fundament, hetwelk voor haar mogelijk was, te weten de Heilige Schrift. Zij had namelijk een verbond aangegaan met het heidensche denken. Dit werd in de hand gewerkt, doordat men de (onschriftuurlijke) scheiding tusschen natuur en

genade had ingevoerd. Men zag een breede kloof gapen tusschen het Koninkrijk Gods, dat niet van deze aarde was, eenerzijds en de tijdelijke wereldorde, de natuur, anderzijds. Het eerste terrein, het bovennatuurlijke, werd beheerscht door de Goddelijke openbaring; het natuurlijk terrein daarentegen stond onder de macht der rede. (Thomas van Aquino.)

Ook den staat rekende men tot dit terrein, en men nam hier de opvatting van den heidenschen wijsgeer Aristoteles over. Deze zag den staat gegrondvest in de redelijk-zedelijke natuur van den mensch en beschouwde hem als het hoogste menschelijke samenlevingsverband, als het verband, waarin de mensch zijn hoogste ontwikkeling kan bereiken. De andere levensverbanden, als het huwelijk, het gezin, de bedrijfsgemeenschap, enz. zijn geheel aan den staat ondergeschikt; zij staan tot den staat als deelen tot het geheel. Dit geheel is primair; de deelen bestaan slechts bij de gratie van het geheel.

Tegen dit aristotelisch-thomistisch staatsbegrip koos Calvijn scherp positie. Van belang was daarbij vooreerst, dat hij het dualisme van natuur en genade verwierp, en terecht, want de Schrift kent toch slechts de onderscheiding tusschen zonde en verlossing; tusschen het Rijk van den Satan en het Koninkrijk Gods. Geheel onze tijdelijke wereld is door den zondeval verdorven, doch in Christus in beginsel weder hersteld. Maar dan is zij ook niet onderworpen aan de rede, doch aan de absolute souvereiniteit Gods.

God heeft nu, zoo leerde Calvijn verder, den staat ingesteld als middel ter bevordering van het uitwendige heil der menschheid; hij heeft ten doel het bestaan van orde in de menschelijke samenleving mogelijk te maken. De staat is dus Goddelijk in oorsprong en bestemming; hij is

geheel van God afhankelijk. Ook het staatkundig gezag wordt door God gesanctionneerd. Daarom mag tegen de gevestigde staatsorde ook geen verzet worden gepleegd. Elk staatsbevel, hoe onrechtvaardig ook, is van formeel oogpunt bezien, voorzien van rechtskracht.

Anderzijds wilde Calvijn echter niets weten van absolutisme. Immers, het overheidsgezag is niet het eenige zelfstandige, souvereine gezag. Het is wel het eenige op staatkundig terrein, maar er zijn ook nog andere gezagsgebieden, zooals bijvoorbeeld de kerk en het gezin. Ook daar heeft God gezagdragers beschikt, en ook dezen hebben hun gezag van Hem ontvangen.

In dit verband is van belang hetgeen Calvijn opmerkt met betrekking tot de z.g. magistratus populares, de volksmagistraten, of om in onze hedendaagsche terminologie te spreken: volksvertegenwoordigers. Na te hebben opgemerkt, dat men het gezag der overheid, ook als het berust bij zeer onwaardige menschen, niet mag verachten of schenden, vervolgt Calvijn: „Ik spreek steeds over particuliere personen. Want indien er nu eenige volksmagistraten zijn aangesteld om de willekeur der koningen te bedwingen....., dan is het er zoover vandaan, dat ik hun zou verbieden in overeenstemming met hun plicht de woedende ongebondenheid der koningen tegen te gaan, dat ik veeleer beweer, dat, indien zij het door de vingers zien, wanneer de koningen met gewelddadigheid optreden en het arme volk kwellen, hun veinzen, dat ze het niet opmerken, niet vrij is van misdadige trouweloosheid: want dan verraden zij bedriegelijk de vrijheid van het volk, van welke ze weten, dat ze haar volgens Gods ordinantie behooren te beschermen." (Institutie boek IV, hoofdstuk XX § 31).

Hier vinden we dus reeds bij Calvijn het principe van de souvereiniteit in eigen kring toegepast op den staat.

Vermelden we nog, dat Calvijn geen onveranderlijk type van den staats*vorm* kende. Hij ging niet uit van algemeen geldende beginselen van constitutioneel recht. De organisatievorm van den staat wordt, aldus de hervormer, telkens bepaald door Gods voorzienig bestuur in de historie.

Dit neemt niet weg, dat Calvijn aan een bepaalden staatsvorm de voorkeur meende te moeten geven, namelijk aan een constitutioneelen staat, in den vorm van een „aristocratie op democratischen grondslag" (du Plessis).

Zoo heeft Calvijn de fundamenten van een op de Heilige Schrift gegrondveste staatsleer gegeven. Men ziet hier de tegenstelling tusschen Luther en Calvijn. Den eerstgenoemde komt de eer toe den eersten stoot tot de Hervorming te hebben gegeven. Jammer genoeg beperkte hij zich echter tot het terrein der theologie; zijn kijk op het overige levensterrein bleef gevangen in het oude dualisme van natuur en genade. Calvijn daarentegen trok de reformatorische lijn door over het geheele leven, en is daardoor, zooals reeds gezegd, de grondlegger van een zuiver christelijke staatsleer geworden.

Er moet evenwel geconstateerd worden, dat deze Calvinistische staatsconceptie geen grooten invloed heeft uitgeoefend. Wel heeft in de 17e eeuw de Duitsche jurist Althusius haar ten grondslag gelegd aan zijn leer der menschelijke samenleving, doch al spoedig is deze staatsidee geheel verdrongen door het Humanisme. Deze beweging, welke men reeds kort na de Reformatie ziet optreden, sneed elken band met de Goddelijke openbaring door. Het Humanisme is gebaseerd op twee grondprincipes: de almacht der wetenschap en de souvereiniteit der menschelijke persoonlijkheid, welke grondbeginselen door prof. Dooyeweerd kortweg worden aangeduid als het wetenschaps-

ideaal en het persoonlijkheidsideaal. Bij de vele schakeeringen, welke het Humanisme vertoont, vindt men toch steeds deze beide grondprincipes terug.

Hieruit blijkt reeds, dat men met een zuiver heidensche philosophie te doen heeft. Zij kiest haar uitgangspunt in den tijd zelf; zij is dus immanentie-philosophie. Voor hem, die op het standpunt staat, dat *God* de oorsprong en het einde aller dingen is, moet het reeds aanstonds duidelijk zijn, dat deze wijsgeerige richting, welke integendeel den oorsprong aller dingen in deze tijdelijke wereld zelf zoekt, nimmer tot een juist begrip van deze wereld kan komen. En het is dan ook geen wonder, dat het Humanisme hopeloos is vastgeloopen. Dat blijkt wel het meest bij zijn staatsleer.

Men wilde alles verklaren met behulp van het mathematisch denken, derhalve ook den staat. Men ging nu den staat logisch construeeren uit zijn elementen, t.w. de individuen. Dezen zouden oorspronkelijk vrij en ongebonden hebben geleefd, doch op een gegeven oogenblik de vorming van een staat hebben mogelijk gemaakt door het sluiten van een maatschappelijk verdrag, een z.g. contrat social. Dit is de grondidee, welke aan elke humanistische staatsleer ten grondslag ligt. Wat de nadere uitwerking van dit principe betreft, ziet men verscheidene variaties. Er zijn evenwel twee hoofdgroepen aan te wijzen: in de eerste plaats de absolutistische staatsconcepties, volgens welke de individuen hun geheele vrijheid prijsgeven ten bate van den staat (zoo o.m. Hugo de Groot, Rousseau e.a.); daarnaast valt te wijzen op anti-absolutistische staatsopvattingen, welke uitgaan van onaantastbare vrijheidsrechten van de individuen.

Volgens deze staatsopvattingen is de staat derhalve niets anders dan een denkconstructie; m.a.w. hem ont-

breekt elke realiteit, elk werkelijk bestaan. De staat wordt tot een functie der menschelijke samenleving.

Het is duidelijk, dat bij deze theorieën elk wezenlijk onderscheid tusschen den staat en andere levensverbanden geheel moest wegvallen. Evenals de staat, bestaat ook elk dezer verbanden slechts uit een bepaalde groepeering van individuen. Men ziet dan ook geen verschil meer tusschen den staat en bij voorbeeld een groote onderneming. Geheel in deze lijn ligt voorts de ontkenning van elk onderscheid tusschen publiek- en privaatrecht.

Voorts valt er nog op te wijzen, dat men in de humanistische staatstheorieën, evenals trouwens bij alle staatstheorieën, welke op immanentie-standpunt staan, een spanning ziet optreden tusschen *recht* en *macht*. Eenerzijds blijkt dit uit het feit, dat men machtstaats- en rechtstaatstheorieën elkaar ziet bekampen; anderzijds heeft deze spanning geleid tot het ontstaan van dualistische staatsconcepties. Men onderscheidde dan een sociologisch en een juridisch staatsbegrip.

Zooals prof. Dooyeweerd in zijn *De crisis in de humanistische staatsleer* heeft aangetoond, is deze staatsleer evenwel in een ernstige crisis geraakt, welke uiteindelijk heeft geleid tot een prijsgeven van het staatsbegrip. Deze crisis in de staatsleer heeft als diepere oorzaak een crisis in de humanistische levens- en wereldbeschouwing zelve. De beide grondslagen, waarop het humanisme, gelijk boven reeds bleek, rust, t.w. de scheppende almacht der wetenschap en de souvereiniteit der persoonlijkheid, zijn door een opkomend historisme en positivisme geheel en al ondermijnd. Men verloor het geloof in eeuwige redewaarheden. Dit bracht als vanzelf mede, dat men ook geen onveranderlijk structuurprincipe van den staat meer kon erkennen. Had derhalve het humanisme den goddelijken grond-

slag van den staat aangetast, op zijn beurt zag het zich het in de rede gelegen fundament van den staat ontvallen. Men kwam zoo tot een „staatsleer zonder staat", zooals prof. Dooyeweerd het kernachtig typeert. Men verviel tot een sceptisch relativisme en wilde slechts langs den weg der ervaring trachten te komen tot een algemeen geldend staatsbegrip.

Er valt nog op te wijzen, dat deze crisis in de staats*leer* nauw samenhangt met een crisis in het moderne staats*leven*. Men denke in dit verband aan de verwordingsverschijnselen van den parlementairen regeeringsvorm, welke in verschillende Europeesche landen zijn opgetreden, en in landen als Duitschland en Italië geleid hebben tot de geboorte van den dictatorialen staatsvorm. Deze laatste reactie in het staatsleven hangt op haar beurt samen met de opkomst van fascistische en nationaal-socialistische staatstheorieën, welke op universalistisch standpunt zich te weer stellen tegen het individualisme in de staatsleer. Zij leggen op haar beurt het accent op den staat in plaats van op het individu; de idee van den totalitairen staat wordt geproclameerd, terwijl aan het individu elke zelfstandigheid wordt ontzegd. Deze staatsconceptie herinnert aan de aristotelisch-thomistische, doch er is een belangrijk verschil. Berustte bij deze laatste de staat in de rede, de fascistische theorieën zijn juist irrationalistisch, aangezien bij haar de staat wordt gebaseerd op de mythe.

Is nu deze reactie op de humanistische staatsidee geheel begrijpelijk, toch spreekt ook zij niet het verlossend woord. Zooals vaak bij een reactie het geval is, slaat zij te veel naar den anderen kant door. Legt het humanisme het zwaartepunt bij den enkeling en kent het alleen aan dezen realiteit toe, voor het universalisme bestaat alleen de staat. Het universalisme vertoont dan ook in zijn nadere uitwerking

geheel het tegenbeeld van het individualisme in de staatsleer. Wil het individualisme geen principieel onderscheid erkennen tusschen den staat en de andere levensverbanden, aangezien het *alle* verbanden ziet als de optelsommen van individuen, het universalisme, dat den staat als het hoogste en voortreffelijkste levensverband beschouwt, wil integendeel juist de staatsorganisatie op heel de samenleving enten. Zeer duidelijk is dit waar te nemen bij de staatsidee van den universalist Othmar Spann. In zijn standenstaat zullen de standen een deel van het staatsbestuur, van de economische wetgeving en den belastingdienst moeten overnemen, terwijl zij zelfs op het gebied van het krijgswezen een taak behooren te hebben.

In de tweede plaats valt er op te wijzen, dat beide, het universalisme en het individualisme, van eenig onderscheid tusschen publiek- en privaatrecht niet willen weten: het individualisme niet, omdat het van eenig bijzonder recht voor den staat afkeerig is; het universalisme niet, omdat het van een eigen recht van den privaten persoon tegenover het recht van den staat niet wil weten.

Het universalisme is evenwel niet de eenige reactie geweest tegen de individualistische, humanistische staatsleer. Gedoeld wordt hier op de herleving, op het einde der vorige eeuw, van het Calvinisme, onder leiding van Kuyper. Wat het staatsbegrip aangaat, sloot Kuyper zich geheel aan bij de staatsopvatting van Calvijn. Ook Kuyper zocht den oorsprong van den staat in de Goddelijke scheppingsorde. Hij leerde, „dat alle overheidsgezag op aarde eeniglijk afvloeit uit de souvereiniteit Gods". Daarnaast vindt men ook bij hem het beginsel van de souvereiniteit in eigen kring.

„Hieronder", aldus Kuyper, „wordt van Calvinistische zijde verstaan, dat het huisgezin, het bedrijf, de wetenschap,

de kunst, en zooveel meer, maatschappelijke kringen vormen, die niet aan den staat hun aanzijn danken, noch ook aan de hoogheid van den staat hun levenswet ontleenen, maar gehoorzaam aan een hoog gezag in eigen boezem, dat evenals de staatssouvereiniteit heerscht *bij de gratie Gods*."

Het is juist Kuyper geweest, die het principe van de souvereiniteit in eigen kring — de term zelve is, als ik mij niet vergis, ook van hem afkomstig — sterk naar voren heeft gebracht. Men denke aan zijn magistrale rede ter inwijding van de Vrije Universiteit.

Daargelaten nog, dat God weder als de oorsprong van heel het leven werd erkend, moet aan deze neo-Calvinistische reactie tegen het individualisme in de staatsleer ook hierom hoogere waarde worden toegekend dan aan het universalisme, omdat zij het zelfstandig bestaan zoowel van den staat als van den enkeling erkende en aldus de eenzijdigheid van het individualisme, maar óók die van het universalisme vermeed.

Al had derhalve deze Calvinistische herleving, ook voor de staatsleer, groote beteekenis, dit neemt niet weg, dat zij in zooverre in gebreke bleef, dat zij wel het principe van de souvereiniteit in eigen kring op den troon hief, doch een nadere preciseering van dit beginsel achterwege liet. En deze was toch dringend noodig, omdat, zooals prof. Dooyeweerd heeft opgemerkt, „met het beeld van de gesloten huisdeur, waarachter de souvereiniteit van den staat zou ophouden, wetenschappelijk natuurlijk niets valt aan te vangen." Het is nu ook deze hoogleeraar, die een nadere uitwerking van het evenbedoelde grondprincipe van het Calvinisme heeft gegeven. We zullen trachten deze nadere uitwerking, voor zoover zij betrekking heeft op den staat, in korte trekken weer te geven.

Prof. Dooyeweerd heeft er op gewezen, dat het beginsel der souvereiniteit in eigen kring van fundamenteele beteekenis is voor onzen kijk op heel de tijdelijke werkelijkheid. In de eerste plaats is deze te ontleden in veertien aspecten, welke aspecten elk op zichzelf zijn besloten in een, in eigen kring souvereinen wetskring. Het is hier de plaats niet om op deze zijde van het principe der souvereiniteit in eigen kring nader in te gaan. We wijzen er hier slechts op, dat geen enkel ding zich tot een of meer dezer aspecten laat beperken, doch dat integendeel alle dingen, dus ook de geestelijke dingen, zooals de verbanden der menschelijke samenleving, in *alle* aspecten zonder onderscheid fungeeren. Dit brengt dus mede, dat het humanisme een kardinale fout begaat, wanneer het den staat slechts vanuit één aspect, nl. het logische wil verstaan. Hieruit kan niet anders volgen dan dat men een verwrongen beeld van de werkelijkheid krijgt. Zoo werd de staat volgens het humanistisch gezichtspunt slechts een denkconstructie, derhalve geen realiteit, zulks niettegenstaande het feit, dat de gewone, naïeve ervaring elken dag leert, dat de staat wel degelijk reëel bestaat! Hier gaapt dus een diepe kloof tusschen de wetenschap, die de tijdelijke werkelijkheid wil leeren verstaan en ontleden eenerzijds, en deze werkelijkheid zelve anderzijds, hetgeen er toch wel op wijst, dat de wetenschap op een geheel verkeerd spoor is beland.

In zijn tweede beteekenis treft men het principe van de souvereiniteit in eigen kring aan, wanneer men let op de structuur der tijdelijke dingen. Aan elk ding heeft God een eigen structuur gegeven. Geen dezer structuren is tot een andere te herleiden; zij zijn *souverein in eigen kring.*

Dit geldt nu eveneens van de menschelijke samenlevingsverbanden, die immers ook tot de geestelijke dingen be-

hooren. Ook deze verbanden hebben dus ieder hun eigen structuur.

De structuur nu der hier bedoelde verbanden wordt bepaald door hun typische fundeeringsfunctie en hun typische bestemmingsfunctie. Waar ons betoog slechts betrekking heeft op den staat, komt het er dus op aan de beide evengenoemde functies van dit verband op te sporen.

De typische fundeeringsfunctie van het staatsverband nu ligt in den historischen wetskring, namelijk in een historische machtsorganisatie: *de interne monopolistische organisatie van de zwaardmacht over een bepaald territoriaal begrensd cultuurgebied.* Wanneer dit fundament niet aanwezig is, dan is er van een staat geen sprake.

Volgens Thomas van Aquino was de zwaardmacht geen essentiëel bestanddeel van de staatsstructuur. Hij nam immers, met Aristoteles, aan, dat de staat gegrond was in de redelijk-zedelijke natuur van den mensch. De zwaardmacht zou aan den staat eerst gegeven zijn *na den zondeval.* Naar Calvinistische opvatting is evenwel de staat zelve een instelling om der zonde wil. Vandaar dat zij de zwaardmacht als inhaerent aan de staatsstructuur moet beschouwen.

Bij de evengenoemde fundeeringsfunctie hebben we inderdaad te maken met een onveranderlijk, constant element van de structuur van den staat. Het blijkt dan ook, dat door heel de geschiedenis heen dit element niet heeft ontbroken.

Dit structuurelement van den staat kan ook geen mensch veranderen. Dit blijkt bij voorbeeld hieruit, dat wanneer er revolutie in den staat uitbreekt, het in handen krijgen van het machtsapparaat steeds de inzet van den strijd is. Tevens valt er in dit verband op te wijzen, dat eenzijdige ontwapening, werd zij inderdaad tot het uiterste doorgevoerd, tot de vernietiging van het staatsverband zou

leiden. Er zou slechts een anarchistische chaos overblijven.

Met deze typische fundeeringsfunctie hangt de *typische bestemmingsfunctie* van den staat zeer nauw samen, welke functie bestaat in het handhaven van een publieke rechtsgemeenschap tusschen overheid en onderdaan. Deze bestemming ligt in den juridischen wetskring. En dit kan ook niet anders. Zou de staats*macht* niet meer door het *recht* beheerscht worden, dan zou, zooals Calvijn reeds opmerkte, de staat in een georganiseerde rooversbende ontaarden.

We merken terloops nog op, dat het onder het licht van het hier medegedeelde ook niet meer als toevallig kan beschouwd worden, dat in de, op het immanentie-standpunt staande staatstheorieën, gelijk we boven zagen, steeds een spanning optreedt tusschen recht en macht. Ook deze theorieën konden uiteraard aan het bestaan van de beide typische structuurfuncties van den staat niet voorbijgaan; evenwel waren zij niet in staat beide in hun juiste verhouding te zien, doordat zij hun uitgangspunt verkeerd kozen.

De onverbrekelijke samenhang tusschen recht en macht in de staatsstructuur, blijkt ook uit de structuur van het staatsgezag. Het staatsgezag is *overheidsgezag* over *onderdanen*. Eenerzijds draagt de overheid het zwaard, en is zij geen overheid meer, wanneer dit zwaard haar uit de handen valt. Doch anderzijds is er evenmin van een overheid sprake, wanneer het louter en alleen blijft bij het hanteeren van de zwaardmacht. Deze functie van den staat behoort steeds gericht te zijn op de territoriale dwingende overheids-*rechts*gemeenschap, welke den staat kwalificeert.

De staat is het eenige samenlevingsverband, hetwelk zijn bestemmingsfunctie vindt in den juridischen wetskring.

Beteekent dit nu, dat de staatsrechtsgemeenschap alle andere interne rechtsverbanden als onzelfstandige onderdeelen in zich opneemt? M.a.w. heeft dus toch het universalisme gelijk, als het de verhouding tusschen den staat en de overige samenlevingsstructuren ziet als die tusschen het geheel en zijn deelen? Geenszins, want de zaak is namelijk deze. De staat verschilt in zooverre van de andere verbanden, dat hij universeel is in dien zin, dat hij *alle* bewoners van zijn territoir omvat. Het kerkverband toch omvat slechts een bepaalde groep personen, die dezelfde belijdenis hebben; het bedrijfsverband slechts hen, die een zelfde bedrijf uitoefenen. De staat evenwel omvat *alle* burgers zonder onderscheid, integreert dezen tot een eenheid boven alle verschil en verdeeldheid. Doch bij deze integreering blijft de staat gebonden aan zijn typische structuur. De staat behoort dan ook niet een *totalitair* kerkverband, bedrijfsverband, enz. te vestigen, zooals men in de fascistisch geregeerde landen ziet gebeuren; hij kan slechts binnen zijn territoir een universeel rechtsverband boven alle andere, niet-juridisch gekwalificeerde verbandsstructuren in het recht tot stand brengen. Zoo moet de staat bij voorbeeld regelen opstellen om er voor te waken, dat de op zijn territoir wonende individuen in al hun onderlinge verbindingen zich niet vergrijpen aan de openbare orde en de goede zeden. Aan deze regelen zijn dan alle kerkgenootschappen, vereenigingen, enz. onderworpen. Maar de staat behoort zich niet in te laten met de vorming van het interne kerkrecht, het interne vereenigingsrecht. Hij kan namelijk nooit recht positiveeren, dat door een andere zinfunctie dan zijn eigen bestemmingsfunctie wordt geleid.

Nu wordt ook duidelijk het onderscheid tusschen publiek en privaatrecht. Het publiek recht is het interne ver-

bandsrecht van den staat zelf; de gezagsstructuur van den staat komt daarin steeds tot uiting. Het privaatrecht daarentegen bestaat uit de, door den staat vastgestelde integreeringsnormen voor de uitwendige gedragingen van de op zijn territoir optredende verbanden en maatschappen. Het betreft hier derhalve een principieel onderscheid.

Evenals alle dingen, treedt ook de staat op in alle wetskringen zonder onderscheid. Dit beteekent dus, dat de staat ook niet kan worden geweerd van het terrein van het geloof. Hiermede raken we aan de moeilijke kwestie van den christelijken staat. Al heeft de staat ook een functie in den wetskring van het geloof, zoo moet uit het vorenstaande reeds volgen, dat zijn bestemmingsfunctie niet in dezen wetskring kan liggen. De staat is geen geloofsverband. Hij mag dan ook niet aan een bepaalde kerkelijke belijdenis worden gebonden. Geen enkele staat kan er echter aan ontkomen, dat hij een geloofshouding moet aannemen. Wanneer Sovjet-Rusland pretendeert een godlooze staat te zijn, dan beteekent dit niet anders dan dat het, zij het op anti-christelijk standpunt, zijn functie in den geloofskring vervult.

Het optreden van het staatsverband op het geloofsterrein wordt ook weer bepaald door zijn eigen innerlijke structuur. Het is zijn taak om Jezus Christus te belijden als den souvereinen oorsprong van alle *overheids*gezag. Deze belijdenis brengt mede, dat geheel het staatsleven in den christelijken staat op Christus moet zijn gericht. Dit zal uiteraard eerst dan mogelijk zijn, wanneer de idee van den christelijken staat in de volksovertuiging is doorgedrongen en het is dan ook de taak van een zoodanigen staat om dat proces zooveel mogelijk te bevorderen.

Ziehier in zeer groote trekken de door prof. Dooyeweerd gegeven nadere uitwerking van het principe van de souvereiniteit in eigen kring, voorzoover het staatsverband betreft. Reeds uit deze, zeer onvolledige schets echter moet haar groote beteekenis blijken. Zij toch verdiept, uitgaande van het door Kuyper en Calvijn gegeven beginsel, in belangrijke mate het inzicht in het wezen van den staat en werpt daardoor nieuw licht op de problemen, welke zich met betrekking tot dit samenlevingsverband voordoen. Moge deze bijdrage dan ook opwekken tot de kennisneming en bestudeering van de geschriften van prof. Dooyeweerd, waarin hij zijn, hierboven in het kort weergegeven, ontleding van het staatsbegrip heeft uiteengezet.

Voor het bovenstaande maakten we gebruik van:

Dr. H. Dooyeweerd, De crisis in de humanistische staatsleer.

— De wijsbegeerte der wetsidee. Deel III. Blz. 331—450.

— De christelijke staatsidee. Referaat voor de A.R.J.A. 1936.

Dr. A. Kuyper, Het Calvinisme, oorsprong en waarborg onzer constitutioneele vrijheden.

— Het Calvinisme. Zes stone-lezingen.

Du Plessis, Die staatsteorie van Jean Calvin in verband met die wetenskap en staatspractyk van sy tyd. „Anti-revolutionnaire Staatkunde", driemaandelijksch orgaan, 6de jaargang.

CALVINISME EN POLITIEK

door A. ZIJLSTRA.

I.

Het Calvinisme is de erkenning der souvereiniteit van den Drieëenigen God over al het door Hem geschapene en van de souvereiniteit van Zijn Woord, waarin Hij zich aan ons heeft geopenbaard. Wij kunnen alleen door dat Woord den zin der geschapen dingen verstaan en de ordinantiën Gods voor alle dingen goed leeren kennen. En worden door de gehoorzaamheid aan dat Woord geleid tot de gehoorzaamheid aan de ordinantiën Gods.

Dit geldt ook voor de politiek.

Onder politiek verstaan wij ons werk in het staatsleven. Het Calvinisme begeert ook dat staatsleven algeheel te richten naar den eisch van Gods wil en wet. En zoo moeten wij dus drieërlei verstaan naar het ambt, dat den mensch is gegeven en dat wij in en door Christus, geleid door den Heiligen Geest, weer kunnen vervullen. Wij moeten den staat een naam, den goeden naam geven, m.a.w. wij moeten den waren aard van den staat verstaan. Wij moeten de ordinantiën des Heeren kennen en den staat in gehoorzaamheid daaraan willen doen wandelen. Wij moeten willen medewerken als arbeiders voor het Koninkrijk Gods, dat de staat geleid wordt tot het doel, dat God de Heere voor dien staat stelde.

Wij moeten dus begeeren dat er is een staatsleer, een Calvinistische staatsleer; dat er is een politieke practijk,

een leer van en gehoorzaamheid aan de ordinantiën Gods voor het staatsleven; dat er is een politieke strijd om die ordeningen meer en meer te doen gehoorzamen en het staatsleven te richten naar het einddoel, door God gesteld.

Dit beteekent, dat de Calvinistische wetenschap den arbeid tot kennis van het wezen van den staat, d.w.z. de kennis van den aard naar menschelijk vermogen, inzet en doorzet. Dit beteekent in de tweede plaats, dat wetenschap en politieke practijk moeten samenwerken tot de kennis en het gehoorzamen van de ordinantiën Gods voor het staatsleven. Dit beteekent in de derde plaats, dat het Calvinistisch volk, het antirevolutionnaire volk, in gehoorzaamheid zoo den politieken strijd moet voeren, om al meer plaats te vinden voor het leven naar de beginselen, voor de komst van Gods koninkrijk, d.i. voor een steeds meerdere gehoorzaamheid, steeds het doel van dit groote werk van God in het oog houdend.

Dit alles kan door geen gehoorzaam kind van God worden geloochend.

Zien wij niet hoe de wijsheid der wereld de eeuwen door worstelt om aan den staat een naam te geven? Zij is begonnen met te gelooven aan een staatsidee, die zij zelve vond, een staat, die alles beheerscht en waarin alle leven wordt opgelost. Toen zij zoo niet verder kwam, heeft zij gezegd: wij hebben alleen maar te doen met den staat, zooals wij dien in de historie zien en daarmee uit. Wij zullen alleen op de verschijnselen letten, die naar ons inzicht verklaren en dan eigenmachtig de wetten voor die verschijnselen vaststellen. En daarna, zooals in onzen tijd, heeft zij een staatsmythe geschapen, waaraan heel het leven maar moet worden opgeofferd.

En zou de christen nu niet begeeren, dat de ware naam

van den staat bekend werd en werd uitgeroepen in deze wereld, opdat het werk Gods in de natuur en in de genade al beter worde gezien en geprezen?

Hoe beter wij zoo den aard van het staatsleven zien, des te grooter wordt het werk Gods voor ons, des te rijker onze dank, des te voller ons leven, des te meer de verheerlijking Gods door ons.

Omdat de aard van den staat niet werd verstaan, werden zijn ordinantiën niet gekend. Al de eeuwen door zijn de menschen tegen die ordinantiën ingegaan, omdat zij het staatsleven niet verstonden en wilden verstaan. Zoo gingen zij tegen Gods wet in. Moet er dan bij het volk, dat in den weg des Heeren wil wandelen, geen innige begeerte zijn, om Gods ordinantiën ook voor het staatsleven te kennen en het leven daarnaar te richten?

En moet dit ten slotte niet dringen tot den politieken strijd, opdat het staatsleven steeds beter gericht worde op het doel, dat God heeft gesteld, en geleid naar het einde, de volle ontplooiïng van het leven in gehoorzaamheid aan God?

Satan tracht aan God ook het staatsleven te onttrekken en hoe ver schijnt hij het juist hier te brengen. Tot onzen Heiland zeide hij in de verzoeking in de woestijn: Aanbid mij en ik zal u geven de macht over alle koninkrijken der wereld. En dat was, gezien den feitelijken toestand, niet slechts grootspraak. Satan had groote macht over de volkeren.

Maar als de Heere Jezus Christus Zijn jongeren heeft uitgezonden om het Woord te prediken en zij terugkeeren met blijdschap, en roepen: „Heere, ook de duivelen zijn ons onderworpen in Uwen Naam!" zegt Hij: „Ik zag den satan als een bliksem uit den hemel vallen."

Des satans val is zeker, maar hier op aarde zal hij zijn

strijd voortzetten. De kinderen Gods mogen waakzaam zijn.

Wij hebben een taak voor het staatsleven, om het te onttrekken door de kracht, die God wil schenken, aan den satan en het te brengen onder de macht van het Koninkrijk Gods. Christus moet als de Koning der koningen worden erkend.

Dat wijst ons op de beteekenis der Calvinistische wetenschap, op die van de Calvinistische politieke practijk, en op die van den Calvinistischen politieken strijd.

De vraag rijst nu: hoe moeten wij die taak vervullen?

De wijsheid der wereld begeert òf heel het staatsleven op te bouwen uit de eigen rede, het eigen denken, en zoo het wezen van den staat te bepalen, òf zij wil zich beperken tot het kennen en verstaan der verschijnselen uit de eigen kracht òf zij wil naar eigen willekeur een mythe ten grondslag leggen aan haar kennen en handelen.

De Calvinist wijst naar de oude belijdenis, op het werk Gods en het Woord Gods. God is de schepper van alle ding. Hij heeft alles in het aanzijn geroepen en draagt het al door het Woord Zijner kracht. Zoo moeten wij dus, om Gods werk te verstaan, gehoorzaam tot die werken gaan, erkennende, dat zij er zijn buiten ons en onafhankelijk van ons. Maar erkennende, dat wij door de zonde niet in staat zijn maar iets van Gods werk goed te kennen naar oorsprong en gang en doel, grijpen wij naar het Woord Gods, dat zijn licht doet stralen over heel het leven. En in dat licht zien wij het licht.

Nu is de staat, zooals dr. Kuyper zeide, er niet, zooals het gezin, naar de oorspronkelijke scheppingsorde. Hij verscheen in de historie als gevolg van de zonde. Wij moeten dus zijn gang in de historie willen verstaan. Bij de Schrift komt dus de historie, die ook alleen maar weer in het volle licht van Gods Woord goed kan worden geduid. En eindelijk

kunnen wij door de Schrift alleen leeren verstaan, waartoe God heel het leven en ook den staat heeft gegeven, opdat, hetgeen Hij in de schepping heeft gelegd, tot volle ontplooiïng kome, tot den dag, dat Hij komt om de elementen brandende te doen vergaan en den nieuwen hemel en de nieuwe aarde te geven. Wij moeten dus beginnen met de schepping en daarna letten op de plaats van den mensch in die schepping. Vervolgens op zijn val en op het behoud van al Gods werk in de herschepping. Hiervan uitgaande, de historie, de ontplooiïng van het staatsleven, volgen. Om zoo onze roeping voor het heden te leeren kennen en ons gehoorzaam te richten naar de toekomst van den dag des Heeren.

Zoo is het verband van Calvinisme en politiek.

II.

De kerk van Christus heeft van het begin van haar optreden in de wereld af deze taak wel gekend, maar die niet altijd zuiver gezien. Het komt er op aan, dat wij onze wijsheid niet ontleenen aan de wereld, maar aan het Woord van God en de leiding des Geestes in alle waarheid Gods.

Door Calvijn is dit inzonderheid goed begrepen, al was hij niet geheel vrij van in zijn tijd nog heerschende verkeerde begrippen. Maar hij wees in volkomen gehoorzaamheid naar de bron van al onze kennis en van heel onze kracht. Zoo is er een Calvinistische wetenschap en politieke practijk geweest in de dagen der reformatie. Later zonk dit in, toen de wijsheid der wereld veld won ook in christelijken kring, wat deed vallen in de strikken der Fransche revolutie. In de vorige eeuw kwam er weer door den arbeid van Bilderdijk en Groen van Prinsterer een beter inzicht.

Wij danken inzonderheid onzen God voor het werk van dr. Kuyper, dat ons meer dan ooit te voren weer bond aan het Woord. Maar wij mogen bij dit resultaat natuurlijk niet blijven staan. Steeds beter verstaan van Gods wil en wet, ook in de toepassing voor den tijd, waarin wij leven, is onze roeping. En nu is er, om daartoe te komen, ons gegeven de Calvinistische wijsbegeerte, die ook het staatsleven beter wil doen kennen om het in gehoorzaamheid te richten op het wezenlijke einddoel, ook van den staat. Men noemt die wijsbegeerte de wijsbegeerte der wetsidee.

Nu mochten wij het werk van Calvijn en Groen en Kuyper in vertrouwen aanvaarden. Niet omdat het zonder feil zoude zijn, want het is en blijft werk van menschen, maar omdat er in was de reformatorische gehoorzaamheid aan het Woord van God. De vraag rijst nu: mogen wij het werk der Calvinistische wijsbegeerte, zooals zij thans aan de Vrije Universiteit wordt onderwezen, ook alzoo ons vertrouwen schenken? Dat beteekent niet, dat wij het critiekloos zouden moeten aanvaarden. Integendeel, dat zou ongehoorzaamheid zijn.

Maar onze critiek kan eerst vruchtbaar zijn, als zij naar de gehoorzaamheid aan de Schrift zich mag richten op een aldus gehoorzaam werk.

Mogen wij met dit vertrouwen tot die Calvinistische wijsbegeerte naderen? Het is die vraag, die wij in kort bestek wenschen te beantwoorden.

Wij moeten daartoe zien, hoe zij zich aansluit bij het werk van dr. Kuyper, wat het is, dat zij leert, en dan de vraag stellen of zij in den rechten weg wandelt.

Wij zullen trachten dit te doen niet in moeilijke wetenschappelijke taal, maar zoo, dat het door ieder, die de gereformeerde leer kent, kan worden verstaan.

Wij beginnen dan met eerst heel in het kort dr. Kuypers

leer te schetsen, zooals hij die ons gaf in zijn werken: zijn Antirevolutionnaire Staatkunde, zijn Gemeene Gratie, zijn Calvinisme, enz. Het spreekt vanzelf, dat wij slechts op de hoofdlijnen kunnen letten.

In aansluiting nu met de Schrift, met Augustinus, Calvijn en de gereformeerde vaderen leerde dr. Kuyper omtrent het wezen van den staat, dat de staat, gezien als een eenheid van overheid en volk op een bepaald grondgebied, er is om der zonde wil, dus is een gave van Gods genade. Dat hij is een tijdelijke verschijning, een vrucht van Gods algemeene genade.

Wij moeten den inhoud dezer belijdenis goed verstaan.

God is Schepper aller dingen. Hij heeft alles geschapen door den Zoon, die de middelaar der schepping is. God plaatst in het centrum der schepping den mensch, naar Zijn beeld en gelijkenis geschapen, zet hem in het verbond in zoo nauwe betrekking tot de schepping, dat men spreken mag van den band van wortel en boom. De mensch is geroepen om in zijn drieërlei ambt heel die schepping te leeren kennen naar creatuurlijke maat, haar een naam te geven, die den aard er van duidt, haar naar de wetten, die voor haar gelden, te leiden naar het doel: de volle ontplooiïng tot verheerlijking Gods. Zoo wordt de mensch geleid door den Geest Gods.

De mensch werd echter, verleid door den Satan, ongehoorzaam. Hij wilde niet God dienen en Zijn wetten leeren kennen, maar als God zijn en zelf aan de schepping de wet stellen. Deze val zou den val der schepping ten gevolge hebben gehad, maar God laat zich Zijn werk niet ontnemen. Zijn eere gebiedt, dat Zijn doel toch wordt bereikt. En nu geeft zich de Zone Gods voor ons, treedt Hij in de plaats van den eersten Adam, wordt Hij de wortel van de

herschapen wereld, draagt Hij den toorn Gods over de zonde en vervult Hij de volle gehoorzaamheid. Nu kan de menschheid weer leven en tot haar roeping komen in en door Hem.

Zoo keert nu God de gevolgen der zonde in Zijn algemeene genade, die van tijdelijken aard is en voor alle leven geldt. De gevolgen der zonde en van het werk van Satan worden gekeerd, opdat er een leven op aarde mogelijk zij naar Gods ordinantiën. Daar blijft een strijd tusschen het rijk van Satan en het koninkrijk Gods, Zijn herboren gemeente, maar God de Heere maakt door de keering van de doorwerking der zonde de historie der menschheid mogelijk, waarin zij haar taak moet vervullen. Elke arbeid tot ontsluiting van het leven moet daartoe dienen. Bovenal dient de gemeene gratie hiertoe, dat de verlossing door de offerande van Christus aan het kruis, Zijn geboorte, Zijn lijden, sterven en opstanding, wordt vervuld, waardoor God de menschheid in haar kern, de uitverkoren gemeente, behoudt en leidt tot de eeuwige zaligheid. Dat is de particuliere genade.

Instrument der gemeene gratie nu is de staat. God de Heere breekt de menschheid in volkeren uiteen en verstrooit ze over de aarde. Allerwege zien wij dan in meer of minder ontwikkelden vorm het staatsleven optreden, overheid en onderdanen in staatsverband.

Die overheid is gegeven om der zonde wil, als een macht, die het zwaard ontvangt om het recht te handhaven en de historie der menschheid mogelijk te maken.

Wat is nu de aard van het geschapen leven, dat God door het instituut der gemeene gratie in stand houdt?

Heel het leven der schepping is onder Gods wet gesteld, elk ding heeft van God zijn eigen ordening ontvangen. In het menschelijk leven is er een ontplooiïng naar allerlei

levensverband, allerlei levenskring, die naar den aard van zijn wezen de eerbiediging van Gods ordinantie voor elken kring mag vragen. De overheid is er nu, om het kwaad en het onrecht te keeren, het mogelijk te maken, dat alle levensverband tot zijn recht kan komen, doordat zijn ordinantie wordt geëerbiedigd. Dat is de souvereiniteit in eigen kring.

En op deze twee pijlers: de volstrekte souvereiniteit Gods, door welke alle gezag hier op aarde bestaat en er van is afgeleid, èn de handhaving der ordinantiën Gods voor elken levenskring en voor het levend verband dier kringen: de souvereiniteit in eigen kring, rust de Calvinistische politiek.

Dadelijk na den zondeval keert God de werking der zonde, maar het leven wordt al meer door de werking der zonde bedreigd, zoodat God de oude wereld vernietigt in den zondvloed en de menschheid en Gods kerk spaart in het gezin van Noach. Met Noach sluit God nu een nieuw verbond, het Noachietisch verbond, waarbij de overheid met haar zwaardmacht wordt ingesteld.

Bij den torenbouw van Babel wordt de menschheid in volkeren gebroken en verschijnt het staatsleven in allerlei vorm, maar altijd naar den door God gegeven grondtrek.

In het aartsvaderlijk leven wordt de kerk Gods van de wereld afgezonderd, straks geschiedt dit in het oude bondsvolk, dat het Woord Gods ontvangt en waarin God voor het staatsleven een voorbeeld geeft, niet opdat het voor altijd gelden zoude, want Israëls positie is gansch bijzonder, maar wel zoo, dat er in zijn wetgeving leeringen liggen voor alle tijden.

Met den Pinksterdag wordt deze afsluiting van Gods kerk van de menschheid weggenomen, de kerk Gods en het

Woord Gods gaan, naar de werking des Geestes, tot de gansche menschheid in en het staatsleven, tot nu slechts door de gemeene gratie werkend, ontvangt de grootere kracht der particuliere genade, waarin de voorwaarde tot de volle ontsluiting van het leven gegeven is. De christelijke staat verschijnt. En de kerk des Heeren heeft nu de taak om ook dit staatsleven al meer te leiden tot de volle gehoorzaamheid aan Gods ordinantiën.

De staat is dus instrument van Gods gemeene gratie, die ook de vrucht is van het werk van den Christus, maar de particuliere genade kan, nu niet alleen als voorheen onder Israël, doch over heel de wereld, inwerken op het gebied der gemeene gratie en daar het staatsleven opheffen tot de christelijke gehoorzaamheid. Die gehoorzaamheid moet overheid en volk beheerschen. Het volk moet in alle levensverband willen leven naar de van God gegeven en steeds duidelijker in het licht tredende ordinantiën Gods, de overheid moet al beter haar taak verstaan, het recht te handhaven, d.w.z. aldus elk levensverband de ruimte biedend voor zijn eigen leven naar zijn eigen ordening en voor het verband tusschen al die levenskringen. Die handhaving van het recht geschiedt door de overheidsmacht, die haar hoogste uiting vindt in het recht om te dooden, in de macht van het zwaard.

Zoo is nu in algemeene trekken hetgeen dr. Kuyper ons omtrent het staatsleven leerde. En nu komt de vraag of de wijsbegeerte der wetsidee in dezen schriftuurlijken weg wil wandelen, trachtend al duidelijker te teekenen welke de aard en de roeping is van het staatsleven en hoe het verband is van dit staatsleven met de ontplooiïng van het leven in allen van God gegeven levenskring. Dus al door arbeidend om gezag en vrijheid naar Gods wil voor alle volksleven te sterken.

III.

Gaan wij nu na wat de wijsbegeerte der wetsidee leert, dan blijkt ons, dat zij begint met de souvereiniteit Gods over heel het geschapen leven zoo streng mogelijk te belijden. Hierin is zij volstrekt Schriftuurlijk en wijkt zij in geen enkel opzicht af van hetgeen Calvijn en Kuyper ons hebben geleerd.

God heeft alle ding geschapen en alles gesteld onder Zijn wet.

Daar is gezegd: de grens tusschen God en de schepping is de wet, niet alsof daarmee alles is gezegd, maar om goed duidelijk te laten uitkomen, dat God de souverein is en dat al het geschapene Hem onderworpen is, dus luisteren moet naar de van God gegeven wet.

De mensch heeft dus niet naar eigen denken een staatsleven te scheppen, en hij is het niet, die alles maakt of voor alles de „idee" of mythe schept, maar hij moet gehoorzaam naderen tot de werkelijkheid, die God heeft gemaakt en zijn roeping daartegenover verstaan.

Hij kan niet alles doorgronden, maar moet zijn positie wel verstaan als dienstknecht Gods in zijn profetische, priesterlijke en koninklijke taak.

Er is hierin niets, dat anders gezegd wordt dan het ons door dr. Kuyper is geleerd.

Zoo is het met de belijdenis van Gods beeld in den mensch, met de beteekenis van het verbond, met de plaats, die de mensch inneemt in den kosmos.

Hij is met de schepping in nauw verband gezet, maar hij gaat naar zijn bestemming voor de eeuwigheid — de eeuw is in zijn hart gelegd — boven de tijdelijke dingen uit. Omdat hij alles beheerschen moet en geleid door den Geest Gods alle dingen moet voeren tot het door God gestelde doel.

Zoo is het ook met de belijdenis van den val in de zonde en met de gevolgen van dien val, met de herschepping in en door den Zoon, den Middelaar der herschepping, Zijn dragen van den toorn Gods over de zonde, Zijn volkomen verzoening en ons leven uit Zijn volbrachte gehoorzaamheid.

Door en in Christus kan God Zijn schepping sparen en de werking der zonde keeren. Hij is de Koning der particuliere genade, de Koning Zijner kerk, maar ook de Koning der gemeene gratie.

Over deze gemeene gratie en haar verband met de particuliere genade nu moeten wij nader spreken, omdat men wel meent, dat de gemeene gratie door de wijsbegeerte der wetsidee wordt verworpen. Dit nu is niet waar.

Alleen kan op tweeërlei worden gewezen.

Prof. Dooyeweerd meent, dat voor deze algemeene genade beter het woord wordt gekozen van tijdelijk conserveerende genade.

Als hiermede nu een andere gedachte werd uitgesproken dan dr. Kuyper met zijn gemeene gratie bedoelde, zouden wij haar moeten afwijzen, tenzij de Schrift het anders uitwees.

De gedachte is echter niet anders. Indertijd sprak men van algemeene genade, dr. Kuyper gaf de voorkeur aan het woord gemeene gratie. Prof. Dooyeweerd spreekt van tijdelijk conserveerende genade.

Het was o.i. beter om een gangbare uitdrukking, zoolang zij goed wordt verstaan, niet te wijzigen. Maar in wezen is er gelijkheid van bedoelen en daarop komt het aan.

Waartegen richt zich nu het bezwaar van de wijsbegeerte der wetsidee?

Tegen een verkeerde opvatting van de gemeene gratie als een afzonderlijk terrein, dat buiten het werk van Christus zou staan en alleen dit werk zou mogelijk maken. Dan

zou men feitelijk weer de oude dwaling hebben van de Roomsche Kerk. Er zou dan een gebied zijn van de natuur, waar de zonde feitelijk geen vat op had, alleen het viel buiten de sfeer der genade, en het gebied van de genade in Christus en Zijn kerk zou er zijn om dit leven der natuur in haar sfeer op te heffen en te heiligen.

Deze dwaling van de tegenstelling tusschen natuur en genade in plaats van die tusschen zonde en genade moeten wij met alle kracht weerstaan.

Maar dr. Kuyper heeft die scheiding niet gemaakt. Hij heeft duidelijk doen uitkomen, dat de gemeene gratie wortelt in den Christus, in de particuliere genade. Alleen een verkeerd verstaan van zijn studie kan doen afdwalen. De wijsbegeerte der wetsidee wil nu streng handhaven de eenheid van het werk van Christus voor heel de schepping. Alleen kan het gebeuren, dat men dan gevaar loopt het werk der gemeene gratie te onderschatten. Hierop moeten wij bedacht zijn. Er is geen scheiding, er moet wel *onderscheiding* zijn.

Dit ook, om goed de beteekenis van het koningschap van Christus te verstaan.

Het is in de historie verkeerd begrepen, omdat men de kerk als instituut vereenzelvigde met het koninkrijk Gods.

Christus' koningschap zou dan niets anders zijn dan het koningschap van Zijn geïnstitueerde kerk ook over den staat. Het hoofd der kerk, de Paus, zou, naar die Roomsche gedachte, daarom het recht hebben te heerschen over de koningen der aarde. Het is daarom, dat dr. Kuyper in zijn werk: „De Gemeene Gratie" er op wees, dat de belijdenis van het koningschap van den Christus der Schriften niet mocht bedoelen een tijdelijk uitschakelen van de regeering van den Drieëenigen God. Christus' koningschap over de volkeren en koninkrijken kan geen andere beduidenis heb-

ben dan een geestelijke macht, die, uit de volheid van den Christus levende, heel het volksleven, overheid en onderdanen in allen levenskring, leidt naar de gehoorzaamheid aan Gods geboden.

Dit nu zou de gedachte kunnen wekken, dat het eigenlijke staatsleven, als vrucht van de algemeene genade, toch aan het werk en de heerschappij van den Christus onttrokken ware, al kon men in een staat van christenen allengs dat werk den invloed geven, dien het toekomt.

Dit zou dan wezen een „christianiseeren" der politiek.

Volkomen zuiver is die gedachte niet. Want dr. Kuyper heeft er op gewezen, dat er niets is in het leven, waarop de Christus niet de hand legt en zegt: het is Mijn.

De wijsbegeerte der wetsidee nu zet het koningschap van Christus ook voor het staatsleven voorop en leert dat de kerk van Christus, niet naar haar institutairen vorm, maar als „onzichtbare kerk", als organisme, de vereeniging van alle geloovigen, in haar werk ook gansch het politieke leven omvat. Het rust er op en kan zich alleen door de vrucht van Christus' werk ontplooien. Zoo leerde dr. Kuyper het ook.

Wordt hier nu niet het gevaar geloopen, dat er weer verwarring ontstaat tusschen de gebieden van kerk en staat met al de ellenden, die daarvan het gevolg waren? Zal men zoo weer de grenzen kunnen verflauwen tusschen de taak van de overheid en die van de kerk van Christus?

Dit gevaar dreigt toch ook weer in onzen tijd. Men denke slechts aan de Staatkundig Gereformeerde Partij, die zich op de practijk der reformatoren in Calvijns dagen beroept.

Dr. Kuyper heeft in zijn „Gemeene Gratie" er op gewezen, dat de regeering van den Christus, Zijn koningschap, nog niet ten volle ook voor het politieke leven is doorzien en dat onze studie naar de Schrift daarop moet letten.

Welnu, het is in die richting, dat de wijsbegeerte der

wetsidee haar arbeid verricht. Zij handhaaft het koningschap van Christus ten volle, maar wijst er op dat daaruit voor alle levensverband een *verschillende eisch* voortvloeit naar den aard, de innerlijke structuur van elk levensverband.

Het komt er dus op aan om dien aard, de structuur van elk levensverband, van allen levenskring goed te verstaan, de ordinantiën Gods er voor te leeren kennen, om zoo de grenzen te handhaven en de verhoudingen goed te zien.

Alleen langs dien weg zullen wij de beteekenis en den eisch van de souvereiniteit in eigen kring steeds beter doorgronden. En dat is het wat de wijsbegeerte der wetsidee bedoelt. Zij werkt dus voort in de lijn van dr. Kuyper. De vraag is: kan de weg tot betere kennis — haar kentheorie — worden aanvaard, d.w.z. is deze naar den eisch der Schrift. Dit moeten wij nu nader bezien.

IV.

Men lette nu goed op het verschil tusschen de filosofie der wereld en de wijsbegeerte der wetsidee, de Calvinistische wijsbegeerte.

De wijsbegeerte der wereld tracht uit haar eigen denken de wereld te bouwen tot een eenheid. Zij gaat niet uit van de werkelijke wereld. Zij weet soms niet eens of die wereld werkelijk bestaat. Alles beweegt zich in en om haar denken. Daar zij zelf niet scheppen kan, alleen wel fantaseeren, d.w.z. een schijnwereld vormen, maar toch is aangewezen op de gegeven verschijnselen, grijpt zij gewoonlijk een van die verschijnselen, een van de zijden der rijke scheppingsorde, aan, verheft die tot hoofdelement en gaat daaromheen alles ordenen naar den eigen wil.

Zoo denkt zij over de natuur en over het leven en over den staat en over de maatschappij, enz. Maar komt dan nimmer tot een goed resultaat.

De Calvinistische wijsbegeerte erkent die souvereiniteit der rede, die algenoegzaamheid van het menschelijk denken, niet.

Zij begint met te gelooven, naar de Schrift, in het werkelijke van Gods scheppingswerk, en in hetgeen ons de Schrift van dat werk zegt, van de plaats en de taak van den mensch, van zijn zondeval en van de verlossing in en door Christus. Zij baseert zich dus op Gods werk, dat onafhankelijk van ons denken bestaat en door God wordt gehandhaafd. Zij gaat altijd uit van het geloof, dat God door Zijn algemeene genade het leven heeft gehandhaafd, zoodat wij mogen gelooven dat de wereld, die wij rondom ons zien, er is als het werk Gods. En nu komt het er op aan, om dat werk Gods te verstaan. De wetenschap moet zich van de beperktheid en de bedorvenheid van het menschelijk denken wel rekenschap geven. Zij mag dus met de verklaring van Gods werken geen stap doen zonder alles te stellen in het licht van het Woord. Zij moet, als zij niet verstaat, haar kleinheid erkennen, maar toch ijverig haar taak biddend vervullen.

Hoe moeten wij nu te werk gaan om de vele levensverbanden, elk naar zijn aard, de geschapen dingen, elk naar zijn structuur, goed te verstaan?

Wij hebben eerst met die dingen, met die levensverbanden te doen. Die staan voor onze aandacht en wij nemen te midden daarvan onze plaats in.

Allereerst moeten wij er op letten, dus zegt de Calvinistische wijsbegeerte, dat elk ding wel zelfstandig, op zichzelf, voor God staat, zijn bestaan aan Hem alleen dankt, maar dat het ook in nauw verband leeft met heel den

kosmos, die in zijn rijke verscheidenheid ook weer een eenheid is.

Voor elk ding geldt de wet Gods, maar die wet geldt ook voor heel het verband, waarin het leeft.

Elk individueel ding nu staat naar verschillende zijden in verband met een rijkdom van levenssferen, die elk naar een eigen wet zijn bepaald en die onherleidbaar tot elkander zijn en toch ook weer in betrekking tot elk ding een eenheid vormen.

Het komt er nu op aan die verschillende zijden, aspecten, van een ding te onderscheiden. Dat moet in een weg van nauwkeurige analyse, van theoretisch uit elkander halen, geschieden, niet alsof wij het steeds zoo zien, want wij zien slechts dat ding in zijn omgeving, maar omdat wij alleen in dien weg den eigen aard van het ding, zooals het in al die sferen leeft, fungeert, kunnen leeren kennen.

Wij hebben bij een ding allereerst te doen met het getal. Een staat b.v. heeft zooveel inwoners. Daarna komt de ruimte aan de beurt. Een staat beslaat zooveel vierkante kilometers. Vervolgens moeten wij letten op de beweging van de dingen. Ook dat rijk der beweging heeft zijn eigen wetten. Een steen valt en een mensch valt en telkens naar de bepaalde wet der beweging. Daar is, als wij tot de levende dingen komen: het organisch leven, dat van een plant of dier of mensch. Het ding komt in aanraking met het gevoelsleven. Het heeft zelf gevoel of wordt door zijn werking gevoeld. Het staat in verband met het denken, dat ook weer naar de eigen wet van God verloopt, zal het goed gaan. Daar is de gang van het leven door den tijd heen, de geschiedenis. Elk ding heeft een geschiedenis. Daar is voorts de omgang, het economisch leven, het rijk der schoonheid, dat van het recht, van de liefde en van het geloof.

Zooals het licht in het prisma — men denke aan den regenboog — breekt in verschillende kleuren, zoo breekt ook hier het leven in den tijd in verschillende levenssferen, waarbij elk ding naar allen kant betrokken is.

Nemen wij nu den staat, dan is er, zooals wij zeiden, allereerst het getal. Merkwaardig is nu, dat de wijsbegeerte der wereld, die altijd slechts één enkele zijde van de orde der schepping ziet en deze zijde dan tot heerscheres over al het andere verheft, dat getal heeft willen maken tot heerscher over den staat. Men denke aan het Nieuw-Malthusianisme, aan de meening, dat de in aantal bewoners grootste staat recht heeft om te heerschen, zooals Napoleon zeide, dat God was met de grootste bataillons.

De staat neemt een bepaalde ruimte in en weer heeft de mensch menigmaal die ruimte tot heerschenden factor in het politieke leven willen maken. Een staat heeft ruimte noodig. Hij zorgt dus, dat hij die krijgt, het doet er niet toe, hoe.

Daar is in den staat een organisch leven, en weer verheft men dat organisch leven als „ras" tot den hoofdfactor. Daar is een gevoelsleven, nationaal gevoel; daar is de wereld van het denken, waarin de staat een zoo groote plaats inneemt, daar is de historie, de maatschappelijke omgang, het economisch leven; een leven in het rijk der schoonheid — een harmonisch staatsleven is schoon; een rechtsleven, de sfeer van het recht; daar is de liefde — men denke aan de vaderlandsliefde —; en eindelijk de zijde van het geloof.

Bij deze laatste en voornaamste levenszijde, denke men aan het geweldige verschil of wij belijden, dat het God is, Die den staat heeft gegeven en door dien staat moet worden gediend, in gehoorzaamheid aan de wereldorde, die Hij geschapen heeft, dan wel of wij meenen, dat de staat zelve onze afgod is, wien wij geheel ons leven moeten wijden, wijl

wij heel ons leven aan hem danken. Daar gaat het inzonderheid in den politieken strijd van onzen tijd weer om.

Nu hebben wij van den aard van den staat zelve nog niet gesproken, maar het leven, waarin hij zich beweegt, naar de orde Gods trachten te verstaan. En dit verrijkt ons inzicht zeer.

Wij wijzen er op, dat dr. Kuyper, die de souvereiniteit in eigen kring vooral practisch in zijn politieken strijd beleed en niet tot zoo fijne analyse nog kwam, menigmaal den kring van het gezin noemde naast den kring van het recht of van het gevoel of van het schoone.

Maar denken wij nu hierover verder na, dan blijkt ons, de de kring van het gezin of van de maatschappij — geschapen dingen met een eigen structuur — heel iets anders is dan de kring van het recht. Recht, dat is geen ding op zichzelf. Dat is een sfeer, waarin elk ding zich beweegt; een enkele zijde van het leven.

Alle ding heeft met het recht te maken. Het gezin en de kerk en de maatschappij. Het is geen eigen levensverband, maar wijst op een bepaalde zijde van zulk verband.

Dit nu moeten wij wel onderscheiden.

En daarom spreekt de wijsbegeerte der wetsidee eerst van die zijden, aspecten, kringen, rijken, sferen van het leven, waarnaar alle individueele dingen, elk naar den eigen aard, zich richten.

Voor elk van die sferen geldt een eigen orde, een eigen door God gegeven wet. Daar is een wet voor de wereld der getallen, voor de ruimte, voor de beweging, voor het organisch leven, voor het gevoel, het denken, voor de taal, de liefde en het geloof. Elk van die sferen of kringen moet naar die wet worden geëerbiedigd, heeft daartoe een van God gekregen bevoegdheid. Dat noemt men dan souvereiniteit in eigen kring in de eerste beteekenis. Maar hoezeer

die kringen elk hun eigen wet hebben, hun eigen souvereiniteit — omdat Gods wet moet worden gehandhaafd —, vormen zij toch ook weer een eenheid, is er een universaliteit met eigen recht en naar eigen wet. Die eenheid van heel dat leven kunnen wij niet anders zoeken dan bij Hem, die alles heeft geschapen en alles draagt door het Woord Zijner kracht. In Hem door Wien beide, schepping en herschepping, zijn.

Dat is geen wijsgeerige idee, maar uitdrukking van geloof. Want God houdt alle dingen in Zijn hand en handhaaft Zijn kosmos en de orde in dien kosmos, zooals wij zulks belijden op grond van de Schrift.

Nu heeft men weleens gemeend, dat de wijsbegeerte der wetsidee hiermee uitgepraat was. Dat zij geen andere souvereiniteit in eigen kring kende.

Alles oploste in functies en voor de dingen, de geschapen dingen, zelve geen oog had.

Dat deze misvatting mogelijk bleek, valt alleen te begrijpen, als men aanneemt, dat zij, die zoo spreken, deze wijsbegeerte niet bestudeerden.

Want het gaat er haar juist om de structuur, den eigen aard der individueele dingen, op zichzelf en in allerlei verband en onderlinge vervlechting, want het leven wordt al ingewikkelder en samengestelder in zijn gang door de historie en in zijn ontvouwing naar Gods bestel, te verstaan.

In ons geval gaat het er om den staat te verstaan en hem de plaats te geven, die hem naar Gods orde toekomt.

Wij zijn nu nog maar tot het individueele ding zelf genaderd.

Wat is nu de staat? Welke is zijn bestemming en waarin is hij gefundeerd?

Het valt nu op, dat elk ding naar den grond van zijn bestaan en naar zijn bestemming, zijn doel, in nauw ver-

band staat met een der verschillende zijden van het leven, door ons genoemd.

Dat ligt ook voor de hand. Elk ding heeft zijn eigen aard en die aard wordt bepaald door den inhoud van zijn wezen en het doel, waartoe het is geschapen.

Zoo is ook de staat naar zijn bestemming bij een bepaalde levenssfeer in 't bijzonder betrokken. Hij is er niet om zichzelf, zooals de ongeloovige wijsgeer zegt, hij is er voor een bepaald door God gesteld doel en daartoe is hij in een bepaald verband in de orde der schepping geplaatst. Dat is zuiver naar de Schrift.

Waartoe heeft nu God den staat gegeven? De Schrift leert het ons. Hij is er om het recht te handhaven. Zijn *bestemming* ligt dus in de sfeer van het recht, heeft beteekenis voor het recht van elk ander levensverband. Want door de zonde werd de harmonie in de schepping verbroken. Alles gaat tegen de ordinantie Gods in. Elke levenskring tracht zich te verheffen tegenover de andere. Alles gaat tegen den eigen aard der dingen in. En dat zou, indien God niet door Zijn algemeene genade de werking der zonde had tegengehouden, tot vernietiging van het leven hebben geleid. Maar God heeft in Zijn algemeene genade de overheid gegeven over een volk, op een bepaald gebied, dus het staatsverband geschapen, want Hij dacht het uit en Hij gaf het in Zijn genade, opdat het recht van alle levensverband op dat gebied zou worden gehandhaafd, en wordt het aangerand, de booze, die zulks doet, zou worden gestraft.

Overheid en volk moeten dus samenwerken om voor alle levensverband de ordinantie Gods te verstaan en het recht te vinden, opdat het gehandhaafd kan worden. Wil de overheid het goede, maar zoekt het volk overal het kwade, de overheid wordt machteloos. Wil het volk het goede, maar de overheid het kwade, er komt allerlei verdrukking en

moeite en het kan dan geschieden, dat de overheid iets gebiedt, wat God klaarlijk verbiedt. Dan kan de onderdaan in conflict geraken met de overheid.

Zal het in een staatsleven goed gaan, dan moet de overheid buigen voor Gods wet en haar roeping verstaan en het volk moet in alle levensverband gehoorzaam willen leven.

Maar dat is niet te verkrijgen met al maar te praten over „buigen voor Gods Woord". Dat mag geen loutere klank zijn. Maar wij moeten juist nauwkeurig zoeken naar de ordinantie voor elken kring, opdat overheid en volk welbewust een goede regeling van het recht tot in het allerkleinste toe mogen vinden en eeren.

Zoo hebben wij de bestemming van den staat omschreven.

Wat is nu de grond van zijn bestaan? Het fundament, waarop hij rust?

De Schrift geeft het antwoord. De overheid draagt het zwaard niet tevergeefs. Zij heeft recht op gehoorzaamheid van hare onderdanen naar Gods bevel, maar weigert de onderdaan, dan mag de overheid hem straffen, ja zelfs dooden. Het zwaard kenmerkt de overheid. De staat wordt naar zijn fundeering gekarakteriseerd door de zwaardmacht.

Dat noemt de wijsbegeerte der wetsidee zijn fundeeringsfunctie.

De vraag is gerezen of deze term wel juist is en daarover zullen de wetenschappelijke mannen in onderling gesprek moeten nadenken.

Juist om de onderworpenheid aan den Drieëenigen God, om de erkenning van de kleinheid van den mensch en zijn gebroken denken door de zonde, staat de wijsbegeerte der wetsidee altijd open voor een beroep op een betere formuleering. Zij is het tegendeel van eigenwijs.

Zij spreekt niet van *de* Calvinistische wijsbegeerte, alsof

de hoogleeraren, die haar boden, nu het eenige gaven wat ooit gegeven kan worden, maar van de *Calvinistische* wijsbegeerte, om daarmede te zeggen: alleen die wijsbegeerte kan Calvinistisch zijn, die zich onderwerpt aan het Woord Gods. Dat is de bodem, waarop wij staan. En wie met ons spreken wil moet op dien bodem plaats nemen.

Het gaat ons om de zaak.

En dan mag gezegd, dat ons hier een weg gewezen is, die ons inzicht in het staatsleven en in zijn verhouding met alle andere levensverbanden ten zeerste verrijkt.

Want het gaat in de eerste plaats, zooals wij zeiden, om den staat een naam te geven. Om een Calvinistische staatsleer. Maar daarna gaat het er om dien staat in zijn verhouding te zien tot alle andere levensverbanden, met dat van het gezin, de kerk, de maatschappij, het bedrijf, het vereenigingsleven, enz. Om nu dat goed te zien moeten wij nauwkeurig den aard, de structuur, van al die levensverbanden nagaan.

Hoe beter wij die leeren kennen, des te beter kunnen wij de souvereiniteit in elken kring formuleeren en den staat den weg wijzen om haar te eerbiedigen, zoodat elke levenskring de volle ruimte erlange voor zijn ontplooiïng naar de orde Gods. Dit is de politieke strijd van het Calvinistische volk.

Welnu — het is ook aan die studie van Gods ordinantiën, dat de wijsbegeerte der wetsidee haar krachten wijdt. In nauwkeurige analyse van het leven, in het naspeuren der verhoudingen, in het nauwlettend bepalen van de eischen van het recht naar al zijn vormen en heel zijn werking.

Er wordt niet getracht iets nieuws te geven, maar het is de bedoeling om den arbeid van dr. Kuyper verder door te denken en wetenschappelijk te ontwikkelen.

Wij zeggen niet, dat alles nu is verklaard. Juist de Calvinist belijdt, dat zijn kennen ten deele is. De volle rijkdom van Gods schepping, van Zijn wijsheid, Zijne wereldorde, ook van Zijn werk in het staatsleven, gaat altijd weer boven ons begrijpen uit. Ja, naarmate wij vorderen in de rechte kennis, wordt ons het werk Gods al grooter en rijker en altijd weer zeggen wij: God is groot en wij begrijpen het niet.

Maar om onze taak te kunnen verrichten naar den eisch van Gods heilig Woord mogen wij niet rusten om al beter den aard der dingen naar hun eigen ordeningen te verstaan, om ons daarnaar in gehoorzaamheid te richten.

En nu gaat het om deze vraag: is, wat thans de Calvinistische wijsbegeerte uitwerkte, in gehoorzaamheid aan de Schrift gevonden en brengt het ons verder tot beter indenken van Gods gedachten voor het leven?

Wij meenen, dat de gehoorzaamheid aan Schrift en belijdenis niet is verlaten, dat wij zoo blijven wandelen in den weg door de Calvinistische vaderen ons geteekend, en dat wij ook danken mogen voor de vrucht van het verder na- en doordenken van de werken Gods. Ook voor het staatsleven.

Wij wijzen er op, hoe de dwalingen van dezen tijd in dezen weg aanstonds scherp konden worden aangewezen. Wij noemen nu alleen maar de dwaling der dialectische theologie, de leer van Brunner, en de dwaling van het nationaal-socialisme. Maar ook, hoe wij sterker komen te staan tegenover de oude misvatting omtrent de verhoudingen van de verschillende levensverbanden van gezin en kerk en staat en de maatschappelijke verbindingen van bedrijf en vereeniging. De nauwkeurige analyse, het scherp theoretisch denken, moge slechts voor enkelen mogelijk zijn — hier hebben wij het werk onzer wetenschappelijke mannen

— de vrucht van hun wetenschap werd ook voor het staatsleven reeds duidelijk. Het is mogelijk, dat hier en daar een conclusie moet worden herzien. Juist het Calvinistisch denken staat altijd en moet altijd openstaan voor de meest scherpe critiek vanuit de Schrift.

Maar als men zegt: kunnen wij met vertrouwen het werk, dat thans aan de Vrije Universiteit wordt verricht, tegemoet gaan, omdat het volkomen steunt op de gehoorzaamheid aan het Woord Gods en zich aansluit bij hetgeen zoo in den weg der historie reeds mocht worden verkregen, dan gelooven wij, dat het antwoord van het Gereformeerde volk mag zijn: een dankbaar ja.

En wie dit niet gelooft, heeft den plicht om in nauwgezet betoog ons onze dwaling duidelijk te maken.,

Dat er twijfel hier en daar rees, is volstrekt niet kwaad.

Ook dr. Kuyper heeft met zijn uiteenzetting omtrent de gemeene gratie, met zijn leer van de souvereiniteit in eigen kring allerlei tegenwerping moeten ondervinden. Wij wijzen b.v. op het verzet van den heer De Savornin Lohman, die van de tweeërlei souvereiniteit niets wilde weten en vreesde, dat men te maken had daarin met een verkapte volkssouvereiniteit. Maar dit bezwaar bleek niet houdbaar.

Zoo kan er nu ook bezwaar rijzen, dat tot diepere bezinning kan nopen. Maar als wij overtuigd zijn van verkregen winst in den weg des Heeren, d.w.z. in den weg van het Calvinisme, de gehoorzaamheid aan het Woord van onzen God, dan mogen wij daarvan ook getuigen, nadat wij van ons inzicht terdege rekenschap hebben gegeven.

En daartoe nu diende ons uiteraard beknopt betoog.

Wij willen eindigen met een woord van prof. Anema op een onzer Vrije Universiteitsdagen, die, nadat hij had gewezen op Kuypers groote werk in zijn leer van de souvereiniteit in eigen kring, zeide: Aan de Universiteit de taak

om de Calvinistische beginselen voor het politieke leven nader te bezien, opdat zoo door eendrachtige samenwerking te midden van het tumult van dezen tijd een plekje wordt gevonden, waar gezag en vrijheid harmonisch worden verbonden, Gode tot eer en ons volk ten zegen.

HET CALVINISME EN DE ARBEIDERS-BEWEGING

door A. STAPELKAMP.

Wie kennis neemt van het werk van den hervormer van Genève, Johannes Calvijn, wordt telkens weer getroffen door de breede plaats, die het sociale leven in diens geschriften inneemt.

Dat vloeit rechtstreeks voort uit zijn theologische beschouwing: Heel de wereld, het persoonlijk en het gemeenschapsleven moet gesteld worden onder de tucht van Gods wet.

God is Souverein over al het geschapene en dat geschapene heeft Hem te dienen en te verheerlijken.

Dat moet ook de mensch, Zijn beelddrager.

Die wereld en die schepping is een eenheid; er is geen leven van hooger en lager orde, maar heeft alles één doel: den Schepper groot te maken.

De Roomsche Kerk had de tegenstelling gemaakt: natuurlijk en bovennatuurlijk leven, onheilig en heilig terrein.

Calvijn, en op zijn voetspoor de Reformatie, waaraan zijn naam is verbonden, is daartegen in verzet gekomen.

Heel de wereld met al wat zich beweegt en leeft is het wettig eigendom des Heeren. Het feit der zonde brengt daarin principieel geen verandering. Want wel is de schepping gekomen onder den vloek, maar zij deelt in de bevrijding door het offer van Jezus Christus.

Zij is verlost door den Zoon des menschen; eenmaal zal die verloste schepping met de verloste menschheid Hem,

haren Koning, hulde brengen. Calvijn wil derhalve geen christelijk geloof alleen voor de binnenkamer. Geen geloof, dat zich alleen richt op de zaligheid van den enkelen mensch.

Neen, mensch en schepping samen moeten gered worden. Het Evangelie van Jezus Christus heeft ook te maken met de dingen dezer wereld. Want de mensch is geschapen met ziel en lichaam en God geeft in Zijn Woord ook de normen voor het natuurlijk leven.

Calvijn wenscht, dat heel het leven zich naar die normen zal richten. Het sociale en economische leven; de arbeid in beroep en bedrijf is daarvan niet uitgesloten. Deze Calvinistische, schriftuurlijke levensopvatting blijkt van groote beteekenis voor het sociale en maatschappelijke leven.

Zij geeft richting en stuur aan de verhouding tusschen den mensch en God, en aan de verhouding tusschen mensch en mensch.

Zij heeft een bepaald sociale werking.

Een enkel voorbeeld moge dit verduidelijken. Wij herinneren dan allereerst aan Calvijn's kerkbegrip.

Tegenover de hiërarchie van Rome's kerk, met haar scheiding tusschen geestelijken en leeken, plaatste hij de Gereformeerde opvatting, die die scheiding niet kent; alle leden gelegenheid geeft aan de kerkregeering en den geestelijken arbeid deel te nemen; de verbondsgedachte en daarmede de eenheid en gelijkheid van alle geloovigen sterk op den voorgrond schuift, en daardoor een bij uitstek sociaal en democratisch karakter aan zijn kerkelijke samenleving geeft.

De Calvinistische opvatting omtrent den staat en de overheid draagt hetzelfde kenmerk. De macht en het gezag van vorst en overheid wordt door hem erkend en geëerbiedigd. Trouwer onderdanen dan de Calvinisten vond men

niet in Schotland, in Frankrijk noch in Nederland. Maar zij gehoorzamen om Gods wil. Niet uit vrees voor de overheidsmacht. Want die macht is *overgedragen* macht. Zij is van boven gegeven. Boven de souvereiniteit van den vorst staat voor Calvijn de souvereiniteit Gods. En wanneer het gebod van den eerste in strijd brengt met dat van God, moet God worden gehoorzaamd.

De Schotsche hervormer, John Knox, leerling en volgeling van Calvijn, heeft dit zoo duidelijk beleden, toen hij op de vraag van Koningin Mary van Schotland: „Denkt U, dat onderdanen de macht hebben vorsten tegen te staan?" dit moedig antwoord gaf: „Als hun vorsten de grens overschrijden."

Calvijn onderscheidt voorts naast kerk en staat, het terrein van het gemeenschapsleven: de maatschappij.

Een terrein met eigen wetten en regelen.

Maar wetten en regelen, die toch weer hun vastheid hebben in Gods gebod. In zijn geschriften vindt men rijke, wij zouden nu zeggen vooruitstrevende sociale gedachten.

Zeer scherp heeft hij bij voorbeeld de slavernij bestreden.

Zij was voor hem in volstrekte tegenspraak met de wet Gods, een miskenning van den beelddrager Gods in den mensch.

Van een automatisch toepassen van Israëls wetgeving op het staatkundig leven van zijn tijd, wilde hij voorts niets weten. Die was hem slechts een leidraad om na te volgen in zooverre dit in verband met de veranderde tijdsomstandigheden en verhoudingen mogelijk was.

Calvijn erkende en aanvaardde Gods leiding in de ontwikkeling der volkeren en de daarmede gepaard gaande verbetering in de sociale verhoudingen. Daarom was overname zonder meer niet mogelijk.

De christelijke liefde moet volgens hem ten grondslag

liggen aan ons handelen en werken in de maatschappij. Tegen het egoïsme moet worden gestreden. De maatschappelijke orde moet beheerscht worden door de hoogste zedewet. Een koopman moet niet alleen eerlijk zijn in zijn handel, maar ook de handel zelf moet overeenkomstig Gods wet zijn ingericht.

Daarbij moet steeds bedacht worden, dat de mensch nimmer alleen en op zichzelf staat. Wie b.v. als huisvader niet voor de belangen van zijn gezin opkomt, doet niet alleen zijn gezin tekort, maar ook de kerk, de armen, den staat.

Door de reeds eerder genoemde Verbondsgedachte, kreeg bij Calvijn de kerk een breede plaats in het sociale leven.

Zij werd het geweten der overheid en voor heel het openbare leven. De prediking des Woords ging ook over de wereld van den arbeid. De mensch van Gods geslacht, geschapen naar Zijn beeld, die de arbeid krijgt als een eeretaak, moet dien ook verrichten onder zoodanige verhoudingen, dat hij niet slaaf wordt van den arbeid, maar daarover heerschappij voert. De arbeid is niet iets minderwaardigs. Zich daaraan onttrekken is in strijd met Gods gebod. Tegen den lediggang der monniken toornde Calvijn dan ook niet minder heftig dan Luther. Alle arbeid is eervol, ook de meest eenvoudige. Aan Gods zegen is voorts alles gelegen. Rijkdom, die niet in Gods gunst is verkregen en niet tot Zijn eer wordt aangewend, is geen zegen, maar een vloek.

Onderdrukking der sociaal zwakkeren maakt, volgens hem, schuldig voor God. Sluipmoordenaars en dieven noemt hij hen, die den arme onthouden, wat hem toekomt.

Hij aanvaardt het privaatbezit, maar wil de grens getrokken zien bij de behoeften der gemeenschap en den nood van den naaste. De arbeid is nooit te scheiden van den mensch en mag niet als koopwaar worden beschouwd. Met *de*

behoeften van den arbeider moet rekening worden gehouden bij de bepaling van het loon.

Deze sociale gedachten in Calvijn's prediking en geschriften hebben groote beteekenis gehad voor het maatschappelijk leven van Genève, Schotland, Nederland en Amerika. Prof. Don Maclean, hoogleeraar aan het Free Church College te Edinburgh kon terecht schrijven:

„Het Calvinisme was een systeem, een actieve kracht, niet slechts een theologisch geloof, maar een geloof, dat doelde op sociale verbetering, zoowel door loutering van het individu als door reconstructie van den staat en vernieuwing van de maatschappij, door elk deel van het leven, publiek zoowel als particulier, te doortrekken van den invloed van den godsdienst. Want zijn Goddelijke souvereiniteit is de toepassing van het christendom op het wereldgebeuren, de regeeringsproblemen en de moeilijke en veeleischende levenskunst. Het had dus ten doel om den geest van Christus te maken tot leidend beginsel van zijn sociale ethiek. Een kenmerkende trek van het Calvinisme in Schotland als elders was zijn onverdraagzaamheid wat betreft de zonde, zoowel op sociaal als godsdienstig terrein, en zijn ernstig streven om die te overwinnen."

De Arminianen mochten met een stompe en kalme berustinng de toenemende sociale zonden van hun tijd aanzien, „maar de Calvinisten hielden nooit op tegen zulke euvelen op te komen en in dit opzicht waren zij de leiders van de beweging voor sociale verbetering. Ook moet men niet vergeten, dat de georganiseerde werklieden van Schotland, die onverdraagzaam waren tegenover de zonden van het Pausdom, als zij ze ontdekten, de voorloopers waren van de georganiseerde arbeidersklasse van heden ten dage, die met recht onverdraagzaam is tegenover vele bekende onbillijkheden uit den modernen tijd. In dit opzicht handelden

zij in den geest van het Calvinisme. Want onverdraagzaamheid tegenover de zonde behoort metterdaad tot het wezen van het Calvinisme, en wijl het Calvinisme rust op de erkenning van de souvereiniteit van God, voor Wien alle menschen gelijk zijn en Wiens wet geen onrechtvaardigheid kan toestaan, taant zijn kracht nooit en wordt zijn bruikbaarheid niet door verandering van tijden aangetast."

Wat van Schotland kon worden getuigd, geldt ook voor Nederland. De bloeitijd van het Calvinisme in ons vaderland in de 16de eeuw is ook de bloeitijd van ons volksbestaan.

Er was stoffelijke welvaart en groote geestelijke en zedelijke kracht. De herleving van dat Calvinisme in de 19e eeuw valt in ons land in een tijd van grooten socialen nood.

Niet alleen in geestelijk opzicht had het rationalisme groote verwoestingen aangericht.

In het sociale leven was dit zeker in niet mindere mate het geval. Het moderne industrialisme, was tengevolge van de toepassing van de beginselen der Fransche revolutie, losgemaakt van alle zedelijke normen. Techniek en toegepaste wetenschap brachten wel grooten stoffelijken rijkdom, maar deze werd allerminst een zegen voor de volksgemeenschap als zoodanig.

De eeuw van stoom en electriciteit werd daardoor de eeuw van de moderne loonslavernij.

Nameloos is er geleden door vele duizenden slachtoffers van een hardvochtig Mammonisme. De menschelijke arbeidskracht werd verlaagd tot koopwaar. Koopwaar, die men kocht voor zoo laag mogelijken prijs. De mannen van het Reveil hebben reeds dien socialen en geestelijken nood

gezien. Zoowel Bilderdijk als Da Costa en Hoogendorp hebben er hun stem tegen verheven.

Groen van Prinsterer voorspelde, dat dit hardvochtig economisch liberalisme straks door het socialisme zou worden verdrongen. Werd het niet in zijn loop gestuit, dan moest het tot revolutie leiden en daarom vroeg hij, of er dan geen middel was om de associaties der Middeleeuwen, gewijzigd en aangepast aan de behoeften van den nieuwen tijd, te doen herleven.

Het kon niet uitblijven of de Calvinistische Reformatie der negentiende eeuw moest tegenover de maatschappelijke vragen, waaraan deze eeuw zoo rijk was, haar standpunt afbakenen. Want op geen terrein werd zoo consequent en volstrekt Gods souvereiniteit ontkend als juist op dit terrein. Op geen ander terrein werd meer Hem, den Schepper en Onderhouder van al wat bestaat, ontroofd wat Hem toekomt: het eigendomsrecht.

Het is vooral dr. A. Kuyper geweest, die dit heeft doorzien.

De sociale ellende waarin het economisch liberalisme de arbeiders had gebracht, had ook in Nederland den bodem toebereid voor het socialisme. De opkomende arbeidersbeweging, hoewel varende onder neutrale vlag, kwam al heel spoedig in den greep van socialisme en anarchisme. Ook onder de christelijke arbeiders kwam verzet tegen de tyrannie van het moderne kapitalisme. Waar was hun plaats; hoe moest de strijd tegen het sociale onrecht hun aangedaan, worden gevoerd? De Calvinistische gedachten door Kuyper opnieuw ontwikkeld, gaven de bouwstoffen om te komen tot een arbeidersbeweging op christelijken grondslag. Een arbeidersbeweging, die zou strijden voor het recht van den arbeidenden stand op een volwaardige en eervolle plaats in het bedrijfsleven naast den werkgeversstand.

Een arbeidersbeweging, die de klassenstrijdsgedachte principieel verwerpend, vanuit het christelijk beginsel wilde bouwen aan maatschappelijke verhoudingen, die meer beantwoorden aan den eisch van Gods wet.

Zulk een arbeidersbeweging, die de vrijmaking van den arbeidenden stand wenschte, kon alleen maar gedijen, wanneer vaststond, dat de gelijkheid voor God van alle menschen in overeenstemming was, met de leer der Heilige Schrift. Welnu, dat deed het Calvinisme. Dezen gedachtengang ontwikkelde Kuyper aldus: „Plaatst het Calvinisme heel ons menschelijk leven rechtstreeks voor God, dan volgt hieruit, dat allen, man of vrouw, arm of rijk, zwak of sterk, talentvol of arm aan talent, als Gods schepselen en als verloren zondaars, niets, volstrekt niets tegenover elkander te pretendeeren hebben, dat we voor God en dus ook onder elkander, als mensch en volk gelijkstaan, en dat er geen ander onderscheid tusschen menschen mag bestaan dan voor zooverre God aan den één gezag over den ander verleend heeft, of den een meer gaven schonk dan den ander, opdat hij dien anderen en in die anderen zijn God er mede zou dienen."

„Uit dien hoofde", zoo schreef Kuyper, „veroordeelt het Calvinisme alle hiërarchie onder de menschen, allen kastengeest en slavernij, onderdrukking van den arme en vraagt voor al wat mensch is, *omdat* hij mensch is, erkenning als beelddrager Gods."

„Daarom", zoo vervolgt hij „is en blijft in den grond dit de oude Calvinistische gedachte om het volk in al zijn rangen en standen, in al zijn kringen en sferen, in al zijn corporatiën en zelfstandige instituten, in gezond democratischen zin, wettelijk geregelden invloed op het vastellen van de wet te geven."

De gedachte van het Calvinisme ten aanzien van den

socialen nood zijner dagen formuleerde hij aldus: „Wee U, zoo ge het Evangelie van onzen Heiland halveert en het wel voorhoudt, om tot onderwerping te manen, maar verbergt, als het Goddelijk ontfermen van den Christus Gods naar de sociaal gedrukten en kruisdragenden uitgaat."

En om dit nog te noemen, in zijn beroemde openingsrede ter gelegenheid van het Eerste Christelijk Sociaal Congres in 1891, heeft hij tegenover de revolutiegedachten, tegenover liberalisme en kapitalisme aldus de taak van het Calvinisme geteekend:

„Neen, zóó behoeft het niet te blijven, het kan beter worden. En die beterschap ligt ongetwijfeld — ik deins voor het woord niet terug — op den socialistischen weg, mits ge onder socialisme nu maar niet verstaat het programma der sociaal-democratie, maar in dit op zichzelf zoo schoone woord alleen uitspreekt, dat ook onze vaderlandsche maatschappij, om met Da Costa te spreken, geen hoop zielen op een stuk grond is, maar een van God gewilde gemeenschap, een levend menschelijk organisme. Niet een mechanisme, uit deelen ineengezet; niet een mozaïek als brokkelvloer, gelijk Beets het noemt, ineengelegd; maar een *lichaam* met ledematen, staande onder de levenswet, dat we allen elkanders leden zijn en dat dus het oog den voet niet, noch de voet het oog ontberen kan."

Dr. Kuyper heeft persoonlijk bijna geen contact met de christelijke arbeidersbeweging gehad. Slechts een enkele maal heeft hij advies gegeven rechtstreeks of in zijn blad *De Standaard*. Voorts heeft hij een, later gebundelde, artikelenreeks geschreven onder den titel: „Vakorganisatie onder eigen banier", waarin het goed recht van afzonderlijke christelijke vakbeweging werd verdedigd. Ook het werk van Patrimonium had zijn belangstelling en steun. Van zijn leerlingen is het vooral ds. J. C. Sikkel geweest,

die aan de opkomende arbeidersbeweging aandacht heeft geschonken. En buiten den engeren kring dergenen, die zich bij voorkeur Calvinisten noemden, al waren hun opvattingen zeker op sociaal gebied toch wel Calvinistisch, zijn het ds. A. S. Talma en dr. J. Th. de Visser geweest — om van de levenden te zwijgen — die de christelijke arbeidersbeweging hebben vooruitgebracht en gesteund. De overgroote meerderheid der intellectueele leiders van het christelijk volksdeel had het echter te druk met den schoolstrijd en de christelijke actie op staatkundig gebied. Zoo waren de christelijke arbeiders vooral op zichzelf aangewezen. Het was juist de Calvinistische inslag in hun levensbeschouwing, die het mogelijk maakte, dat die arbeid gelukte. Het was die Calvinistische trek, die ook vrijwel van meetaf intuïtief deed gevoelen, dat neutraliteit bij dezen arbeid geen houvast gaf, maar dat vanuit eigen beginsel moest worden gebouwd. De leuze was anders zoo verleidelijk: Alle arbeiders, van wat geloof of richting ook, die naast elkaar werken in de fabriek en op de werkplaats en gelijkelijk het hun in te lage belooning of te langen arbeidstijd aangedane leed ervaren, ook naast elkander in één organisatorisch verband strijden voor hun recht. In dien strijd ging het immers niet om vragen van godsdienst en geloof. Het ging enkel om stoffelijke dingen, om het dagelijksch brood. Maar dank zij hun Calvinistische, Schriftuurlijke levensopvatting, begrepen die arbeiders, dat zóó God werd verdreven van het terrein des natuurlijken levens. Zijn souvereiniteit op dit gebied werd daarmede geloochend. Er ontstond daarmede een scheiding, die inging tegen de leer der Schrift: Dient God in alles.

De vragen van arbeid en arbeidsduur, arbeidsloon en rechtspositie hangen samen met de vraag van de rechte arbeidswaardeering, met de positie van den arbeider als mensch, en die vragen kunnen voor den christen alleen

maar bij het licht van Gods Woord afdoende worden beantwoord.

Daarom een arbeidersbeweging op christelijken grondslag!

Dat moest ook nog om een andere reden!

Het Calvinisme aanvaardt de eenheid van het menschelijk geslacht. Rijk en arm, hoog en laag geplaatsten, niet alleen voor God gelijk, maar ze hebben ook *gezamenlijk* te werken aan de taak hun van Godswege opgelegd. Zij staan niet *tegenover,* maar *naast* elkaar in het productieproces. Dat is de ware sociale en democratische gedachte. En toen het Marxisme zich ook in Nederland van de dusgenaamde „neutrale" vakbeweging meester maakte en den klassenstrijd ging voeren, was het weer de Calvinistische opvatting, die uitgaat van de eenheid en saamhoorigheid van de volksgemeenschap, die hiertegen principieel in verzet kwam. Geen klassenstrijd, maar toenadering tusschen de standen, toenadering, die door Gods ordening en der tijden nood wordt geëischt, werd in het hoog opgeheven vaandel der christelijke arbeidersbeweging gegrift.

Wij wijzen nog op een ander belangrijk punt!

In den strijd der arbeidersbeweging heeft het private eigendomsrecht op den grond en de productiemiddelen steeds een groote rol gespeeld. Het socialisme wilde afschaffing van dit bezit. Dat privaatbezit was de oorzaak van alle sociale ellende.

Ook de arbeidersbeweging werd in die richting medegezogen.

In christelijken kring heerschte dikwerf — althans werd er naar gehandeld — de opvatting, dat bezit van geld en goed onaantastbaar was. Dat daarover naar *eigen* goedvinden en zonder rekenschap aan anderen af te leggen, kon worden beschikt. De Calvinistische leer, dat God de eigen-

lijke en eenige eigenaar is en de mensch slechts rentmeester en geld en goed dus heeft te beheeren overeenkomstig den wil van den Goddelijken eigenaar, gaf ruimte aan die arbeidersbeweging, die zich gebonden weet aan Gods Woord en toch tegen misbruik van bezit den strijd wil aanbinden.

Want bij erkenning van het privaatbezit als overeenkomstig het Woord Gods, is dit naar Calvinistische beschouwing toch niet onaantastbaar en onbeperkt. Het is gebonden aan normen. De Bijbel, zoowel Nieuw- als Oud Testament, geeft hier duidelijke richtlijnen.

De bezitter heeft te bedenken, dat hij met zijn bezit ook zijn naaste heeft te dienen. Aldus de gedachte der Schrift.

En dan niet alleen dienen in den zin, dat hij liefdadigheid en barmhartigheid heeft te betrachten tegenover hem die hulp behoeft, maar ook in dezen zin, dat hij hem, die met hem in dit bezit samenwerkt, *recht* heeft te doen, als *medewerker* heeft te erkennen. De patroon werkt in het bedrijf *samen* met zijn arbeiders.

Er is verschil in positie en verschil in verantwoordelijkheid, maar beiden behooren naar Gods bestel tot het bedrijf. Er is niet slechts een stoffelijke band, maar veel meer een zedelijke. Zal het goed zijn, dan moeten patroon en arbeider spreken van *ons* bedrijf, het bedrijf, waarin God hun beiden een taak en plaats heeft gegeven, aan welks bloei zij beiden hebben mede te werken, waarvoor zij beiden verantwoordelijkheid dragen en waarin beiden naar Gods bestel moeten gewinnen wat voor het levensonderhoud noodig is.

Deze beschouwing was de doodsteek voor de liberale individualistische maatschappijleer. De doodsteek voor het Herr-im-hause-standpunt. Bij doorwerking van deze beginselen moest ineenstorten de revolutionnaire theorie, die den arbeider had gemaakt tot verlengstuk der machine;

een nummer op de betaalrol; tot loonslaaf. Langs dezen weg kon de arbeider in het moderne productie-proces weer deel krijgen aan de productiemiddelen. Bij zulk een beschouwing kon er weer arbeidsvreugde en arbeidsheerlijkheid verkregen worden. Maar evenzeer keert zich deze opvatting tegen de leer van den klassenstrijd. Patroons en arbeiders niet *tegenover,* maar *naast* elkander. Principieel geen tegenstelling van belangen.

De vruchten van den arbeid moeten op rechtvaardige wijze allen, die in het bedrijfsleven samenwerken, ten goede komen.

Deze Calvinistische maatschappijbeschouwing is voorts een sterke stimulans geworden voor de christelijke vakbeweging in haar strijd voor meer collectieve, organische bedrijfsverhoudingen.

De werkgever mocht naar deze opvatting niet *eenzijdig* en *alleen* de arbeidsvoorwaarden vaststellen.

Overleg daarover met zijn vrije, gelijkwaardige medewerkers, de arbeiders, was geboden.

Gezamenlijk moeten die worden vastgelegd in een overeenkomst. Eerst een individueele overeenkomst, straks uitgroeiende tot een collectieve, om haar bekroning te vinden in een bedrijfsgewijze regeling van de verhouding tusschen patroons en arbeiders.

Het was de Calvinist dr. A. Kuyper, die in 1874 in de Tweede Kamer der Staten-Generaal voor deze gedachte het eerst een lans brak door zijn pleiten voor organisatie van het bedrijfsleven.

Te voren had hij reeds in *De Standaard* betoogd, dat de sociale kwestie niet allereerst een broodkwestie was, maar een *broeder*vraagstuk. Het ging volgens hem om het herstellen van de organische maatschappij, het herstellen van de banden, die God gelegd heeft tusschen de verschillende

deelen der samenleving en het teruggeven aan den arbeider van de plaats, die hem in die samenleving van Godswege toekomt. Dat was een heel nieuw geluid.

Wij zijn met deze gedachten van lieverlede wat vertrouwd geraakt. De wetgever is heden ten dage bezig deze bedrijfsorganisatie een wettelijke basis te geven, te beschermen en te consolideeren wat tot stand kwam. Maar toen Kuyper er het eerst over sprak, was het, naar hij zelf later verklaarde, onder hoongelach van tegenstanders van links en rechts.

Zoo is onder den invloed der Calvinistische maatschappijbeschouwing de gedachte aan bedrijfsorganisatie, aan samenwerking in het bedrijfsleven, aan de noodzakelijkheid van *eenheid* en organisch verband, een echt schriftuurlijke gedachte, al meer gegroeid.

De leer van het individualisme en van den klassenstrijd kon door de christelijke arbeidersbeweging al meer teruggedrongen worden. Er kwam een grooter kans eigen idealen in het maatschappelijk leven te realiseeren. De arbeidende stand is er door omhooggebracht.

Nog op één trek in de Calvinistische wereldbeschouwing, voor een volledige ontplooiïng van een vrije vakbeweging van essentieel belang, moge hier worden gewezen.

Het Calvinisme erkent en eerbiedigt de grenzen, die God voor elk levensgebied heeft gegeven.

Staat en maatschappij hebben elk een eigen levenssfeer. Het wenscht en duldt geen overheersching van den staat door de maatschappij en evenmin een totalitaire staatsmacht, die het maatschappelijk leven in boeien slaat. In dit laatste geval is er voor een arbeidersbeweging als vrije, uit het volksleven opgekomen kracht, geen plaats. De Calvinistische opvatting, dat de staatsmacht zich tot haar eigen terrein heeft te bepalen, dat er daarnaast ruimte moet zijn

voor een vrij maatschappelijk leven, is noodzakelijk voor een organische maatschappij.

De juistheid van deze beschouwing wordt bevestigd door de hedendaagsche toestanden in Rusland, Duitschland en Italië. Daar is alles ondergeschikt gemaakt aan de staatsmacht. Zelfs de Kerk ontkomt daaraan niet. Daar is wat men nog arbeidersbeweging noemt, een apparaat in dienst van de staatsmacht en dus aan die macht volledig onderworpen.

Tegen die machtsoverschrijding van den staat verzet het Calvinisme zich principieel.

Het wenscht niet alleen een vrij kerkelijk, maar ook een vrij maatschappelijk leven.

Bestrijding van verkeerde beginselen heeft echter alleen wezenlijke waarde, wanneer dit gepaard gaat met bestrijding van een verkeerde levenspractijk.

Ook daarvoor bood het overvloedige stof.

Zondagsarbeid gaat in tegen het gebod Gods en moet ook om sociale redenen worden bestreden.

Het gezin, van zoo groote maatschappelijke beteekenis, moet worden beschermd. Vrouwen- en kinderarbeid moet in verband daarmede worden tegengegaan.

De arbeid is naar Gods bestel een zegen. Hij blijft dit ook na den val. Hij is een zegen voor den mensch zelf die werkt, maar ook voor de gemeenschap, die door de vruchten van dien arbeid welvaart verkrijgt. Die arbeid is naar Calvinistische beschouwing voorbereiding voor het Koninkrijk Gods, dat komt, want in den hemel zal ook worden ingebracht de eer en de heerlijkheid der volkeren.

Een gepast genot van aardsche goederen is niet te veroordeelen. Calvijn wijst er op, dat God zelf de aarde met bloemen bezaait, die voor de voeding van den mensch toch ook geen beteekenis hebben. Maar aan den anderen kant waarschuwt hij tegen het overdadig produceeren van

weelde-artikelen die de zedelijke volkskracht verslappen. Rente acht hij geoorloofd, maar tegen woekerpractijken toornt hij heftig.

Deze gedachten van Calvijn, toegepast op de verhoudingen van onzen tijd, vormen een sociaal-politiek program voor de arbeidersbeweging van thans.

Wie kennis neemt van de wenschen der christelijke arbeidersbeweging, vindt ze telkens daarin terug.

Echter niet alleen tegenover principieele tegenstanders, bood een gezonde Calvinistische levensopvatting deugdelijke wapenen ter verweer.

Dat zelfde kan ook gezegd worden in den strijd met geestverwanten, die den eisch van Gods wet voor het maatschappelijk leven en dus het goed recht van die arbeidersbeweging ontkenden. En dat waren er helaas nog maar al te velen.

In het bijzonder werd deze afwijzende houding aangenomen tegenover de christelijke arbeiders*vak*beweging. De algemeene christelijk-sociale bonden, die vooral den nadruk legden op de geestelijk-zedelijke zijde van de sociale vraagstukken, konden er dan nog wel mee door, al werd ook aan hen niet bepaald steun geboden. Maar de vakbeweging was hun te strijdlustig. Zij greep vooral in, in stoffelijke vragen en dat kon maar moeilijk waardeering vinden.

O, zeker, er werd wel erkend, dat er velerlei misstanden waren in het bedrijfsleven. Ook werd toegegeven, dat er waren sociale zonden en nooden. Maar gaf dit nu het recht tot georganiseerd verzet, tot georganiseerd optreden?

Mochten de arbeiders wel spreken van *rechten* tegenover de patroons? Stond er niet in den Bijbel: Waarom lijdt gij niet liever ongelijk, en op een andere plaats: dat de dienst-

knechten hebben te gehoorzamen hunne heeren naar het vleesch.

En voorts al die sociale actie leidde de aandacht der arbeiders toch eigenlijk maar af van de hoofdzaak; die hoofdzaak is immers: Hoe word ik zalig?

Was het niet veel beter voor de arbeiders om die booze verdorven wereld maar te mijden en zich te bezinnen op wat eeuwig blijft?

Moest in die actie op sociaal terrein niet gezien worden een stuk wereldgelijkvormigheid?

De christelijke arbeidersbeweging, met name de christelijke vakbeweging, was eigenlijk even revolutionnair als de niet-christelijke. Feitelijk nog gevaarlijker, omdat zij zich vertoonde als een engel des lichts; onder een vromen schijn, goddeloos handelde.

En het waren niet alleen eenvoudige vromen, in een uithoek van het land, die met deze gedachten waren bezield, maar zij leefden ook onder de voormannen in kerk en staat.

Zelfs werd deze in wezen Doopersche gedachte vaak als Gereformeerd, als „de leer der vaderen" aangediend.

Wanneer de christelijke arbeiders in Nederland desniettemin den strijd voor hun organisatie hebben aangedurfd; in dien strijd zijn staande gebleven en aanvankelijk althans, de overwinning hebben behaald, is dit te danken aan den sterk Calvinistischen inslag onder de Nederlandsche christenen.

Een inslag, die vooral onder de kleine luyden en arbeiders werd gevonden, gelijk dr. Kuyper reeds in Beesd ervoer.

Die Calvinistische overtuiging, waarbij zij zich rechtstreeks wisten te staan voor God, met geen anderen Middelaar dan Jezus Christus, maakte hen onafhankelijk van menschen. Boven het woord van den prediker staat het

Woord Gods. Daaraan moeten ook de woorden van den prediker worden getoetst. Hier komt het kardinale onderscheid met Rome naar voren. Bij Rome spreekt de priester het laatste woord. Bij de Roomsche arbeidersbeweging heeft men daarom den geestelijken adviseur en deze beslist ten slotte over den weg, die moet worden bewandeld.

De christenarbeider bij de Calvinistische waarheid opgevoed, voelt daartegenover zijn persoonlijke verantwoordelijkheid. Hij is profeet, priester en koning, met een persoonlijke roeping tegenover zijn gezin en den naaste en de samenleving. Deze Calvinistische levenshouding, die den arbeider maakt tot een sterke onafhankelijke persoonlijkheid, die God vreest en niemand anders, heeft bevruchtend ingewerkt op de christelijke arbeidersbeweging van Nederland. Zij, de christelijke arbeiders, durfden zoo noodig alléén den strijd aan en die volhardende strijd heeft ten slotte tot overwinning geleid. Die arbeidersbeweging is overigens niet Gereformeerd in kerkelijken zin. Zij is christelijk in den rechten zin van het woord. Zij gaat uit van de geopenbaarde waarheid Gods en biedt ruimte voor alle Christusbelijders van welke confessie of kerkformatie. Methodisten, Lutherschen, Baptisten en Gereformeerden werken binnen haar kring in groote eensgezindheid samen.

In haar ontwikkelingsgang is echter wel krachtig merkbaar de Calvinistische invloed.

De waarheden door den Geneefschen hervormer ontvouwd, boden aan die arbeidersbeweging grooten steun. Daaruit blijkt opnieuw dat het Calvinisme universeel is. Het heeft een eigen levens- en wereldbeschouwing en zijn invloed gaat verre uit buiten de muren van een bepaalde kerk.

Het is van groote beteekenis geweest in het verleden, met name voor de ontwikkeling van het staatkundig en

maatschappelijk leven in het Europa van de 16e en 17e eeuw.

Het heeft opnieuw reformeerend ingewerkt op de sociale en staatkundige verhoudingen in ons vaderland in de 19de eeuw.

Doordien het een eigen visie heeft op de samenleving, een maatschappelijke orde en een economisch leven wenscht, gebonden aan de ordinantiën Gods, kan het ook machtige beteekenis hebben bij den huidigen groei van het sociale en economische leven.

Tegenover de revolutionnaire democratie, gebouwd op de rechten van den mensch, op de leer van de volkssouvereiniteit en het geloof in de menschelijke rede, staat het fier en krachtig met de belijdenis van de volstrekte souvereiniteit Gods, den zondigen verdorven mensch en de genade Gods, die in Christus alles herstelt. Dat is de ware democratie, een democratie, die zich laat beheerschen door den Christus der Schriften, en daarom naar Talma's woord alleen een zegen kan zijn voor het volksleven.

Bij die democratie staan gezag en vrijheid in de juiste verhouding. En dat zijn de twee polen, waartusschen alle sociale actie en elke arbeidersbeweging, die met Gods wet geen rekening houdt, geen verhouding weet te bepalen.

Het wordt dan eerst losbandigheid, anarchie, revolutionnair machtsmisbruik van de arbeidersklasse, om vervolgens in dictatuur te eindigen. De hedendaagsche geschiedenis in het buitenland toont ons dit met ontstellende duidelijkheid.

Het moet tot nadenken stemmen, dat juist in die landen, waar het Calvinisme invloed heeft gekregen op het gemeenschapsleven, de burgervrijheid, gezag en goede sociale verhoudingen het best bleven bewaard. Daar is nog een vrije arbeidende stand.

Wij mogen hier noemen Engeland en dan met name Schotland, en verder Amerika en Nederland.

Wij gelooven, dat de christelijke arbeidersbeweging in ons land in de naaste toekomst nog een groote taak wacht. Moge een voortgaande opleving van het Calvinisme, tot openbaring komende in een bewust en getrouw beleven van de beginselen door Genève's hervormer ontwikkeld, die christelijke vakbeweging ook in de toekomst steunen en schragen.

Zoo alleen, zal naar den mensch gesproken, de revolutiegeest, die van links en rechts heftig rukt aan de christelijke grondslagen van ons maatschappelijk leven, kunnen worden tegengestaan.

Men heeft het Calvinisme dikwerf onverdraagzaamheid verweten. Het is inderdaad onverdraagzaam, zegt prof. Don Maclean. Het is onverdraagzaam tegen de zonde. Het bestrijdt die zonde en geeft geen kamp. Ook niet aan de sociale zonde.

Dat blijve zijn onvergankelijke eere.

Want alleen door gezamenlijk en georganiseerd, voor het recht Gods in de aardsche verhoudingen te strijden, alleen door zich met den kreet der oude kruisvaarders: God wil het! te werpen in den socialen strijd onzer dagen, zal het christendom waarlijk een bederfwerend zout kunnen zijn.

Dat wenscht de christelijke arbeidersbeweging in Nederland. Moge zij zich daarbij steeds kunnen laven aan de geestelijke bron, welke God in Zijn genade in het Calvinisme als levens- en wereldbeschouwing gaf!

CALVINISME EN VOLKEREG

deur L. J. DU PLESSIS.

Ook vir die Volkereg het die Calvinisme wêreldhistoriese betekenis gehad, insover dit in aansluiting by die historiese ontwikkeling die grondslae vir die moderne Volkereg aangedui het in die Skrifopenbaring van God in Christus, die grondpylers naamlik van die soewereiniteit van die (nasionale) staat enersyds en van die gemeenskaplike regsorde vir die stategemeenskap andersyds, soos deur diè gemeenskap self ontwikkel uit regsbeginsels ingeskape in die organisme van die mensheid.

In die naiewe besef van die moderne Christelike volke het hierdie opvatting die heersende gebly en ook grotendeels die ontwikkeling van die volkereg bepaal, maar in die volkeregtelike teorie is die leiding spoedig oorgeneem deur die humanisme. En tot vandag toe ontbreek 'n uitgewerkte Calvinistiese teorie van die Volkereg. Slegs enkele grondbeginsels is neergelê en ook aan die verdere uitwerking hiervan wil die Vereniging vir Calvinistiese Wysbegeerte hom wy, met toepassing van sy uitsuiwerende transsendensie-beginsel, dat naamlik de eenheidskyk op die werklikheid alleen gegee is van uit die band aan God in Christus volgens die Skrifte, sodat alle kosmiese absolutisme uitgeskakel is.

Om 'n sketsmatige proef te kan gee van sodanige verdere uitwerking, is dit vooraf nodig om kortliks kennis te neem van die grondplan wat reeds deur die Calvinisme uitgestippel is.

Vir Calvyn self is die staat geen eenheidsorganisasie van die mensheid nie; hy leer, teenoor die Middel-Eeuse opvatting, dat die mensheid volgens geografiese en nasionale onderskeidinge in 'n veelheid van volke staatkundig georganiseer is, sodat elke staat as organisasie beperk is tot 'n bepaalde gebied in territoriale en personele sin. Vir die bepaling van die staatsgebied het Calvyn nog geen definitiewe beginsel nie, behalwe dat dit nie die wêreld of die mensheid as geheel insluit nie. Origens is dit vir hom 'n voorsienigheidsreëling wat eenvoudig as gegewe aanvaar moet word.

Elke staat is dan op sy gebied handhawer van die reg, wat die staat nie willekeurig skep nie, maar slegs in sy gebied positiveer uit die goddelike regsbeginsels van billikheid en geregtigheid, in wese volgens die Dekaloog, en wel met soewereine gesag onaantasbaar vir die onderdane daarvan. Maar die staatsgebied is slegs 'n normale en nie 'n absolute beperking van die staatsgesag nie. Elke staat as handhawer van die mensheidsreg vir sy deel het ook volkeregtelike bevoegdhede en verpligtinge tot verkeer, verbondsluiting en vriendskapsbetrekkinge met die buitewereld, het ook teenoor ander state die plig tot onregsverhindering, waar dit ook mag voorkom, en dus die bevoegdheid van intervensie en oorlog as uiterste strafmiddel.[1])

Hoewel dus die soewereine staatsgesag vir die onderdane as sodanig onaantasbaar is, hoe ook al tot stand gebring en hoe ook al funksionerend, mits dit slegs inderdaad 'n merkbare samelewingsorde verseker, tog kan die een staat reg oefen ook teenoor die ander; want enige een is net so wel as enige ander gemagtig tot regshandhawing, normaliter wel op eie gebied, maar in geval van nood teen enigeen waar ook al.[2])

Calvyn keur egter af dat hierdie wederkerige toesig van die state teenoor mekaar sou uitgeoefen word met die oog op vestiging van 'n universele monargisme of volksoewereiniteit, wat vir hom geen regsbeginsels is nie. Daarteenoor gee hy wel aan die stande, waar hulle bestaan het, as magistratus populares onder die hoë owerheid, die universele regsplig om die volksregte, d.w.s. die goddelike en positiewe regte van die bevolking van hulle respektiewe plaaslike gebiede, desnoods selfs met geweld te verdedig teen die hoë owerheid, waarmee hy feitlik aan die meeste destyds bestaande state 'n konstitusionele en federale karakter toeken; en tegelyk meewerk om bestaande samegestelde state te verbrokkel en te laat oorgaan tot een of ander vorm van internasionale of liewer tussenstaatlike federasie, soos geïllustreer deur Switserland.[3])

Laasgenoemde tendens is tenvolle uitgewerk deur Althusius, wat hoewel Calvinis tog sterk beïnvloed is deur die laat-Middeleeuse teorie van volksouwereiniteit, met die verskil egter dat laasgenoemde definitief onderwerp word aan die geopenbaarde wet van God en die volk self nie as 'n willekeurige versameling van indiwidue nie, maar as hiërargies-federaal georganiseer gesien word, as 'n consociatio consociatonum. Vir hom is die staat nie alleen wesenlik as federasie van steeds meer omvattende korporasies saamgestel nie, maar die saamvoeging van kleiner staatkundige eenhede deur konfederasie of anneksasie berus steeds op die voorwaarde van toestemming van die betrokke volksorganisasies en van regsverwesenliking deur die vergrote staat, en bind ook alleen totdat die aangevoegde deel vind dat die gesaamlike organisasie sy reg skend. Potest etiam ex optimatibus unus, vel pars una regni, peculiarem regem, aut novam Reipublicae formam sibi deligere, derelicto reliquo corpore, cui adhaerebat, quando vel istius partis

totius publica manifestaque salus id omnino suadet, vel leges patriae fundamentales a magistratu non observantur ..... Et tum haec pars statum suum et formam novam eiusmodi adversus reliquos eiusdem regni partes a quibus descivit defendere vi et armis potest. Hier het ons m.a.w. 'n universalisering van die goeie reg van die sesessie sowel as die konfederasie van die Republikeinse Nederlande, as 'n natuurregtelike uitbreiding van Calvyn se positief-regtelike leer omtrent die magistratus populares.[4])

Uit hierdie teorieë, in verband met die Calvinistiese praktyk in en na die Hervormingstyd, sou ons kan aflei dat die oudste Calvinistiese volkeregsleer die volgende hoofgedagtes beliggaam:

1. Vir handhawing van die reg in alle verhoudinge, ook deur positivering van die Skriftuurlik en natuurlik-histories geopenbaarde regsbeginsels, in hoogste instansie is die soewereine staatsgesag ingestel.

2. Hierdie staatsgesag is in verskillende vorme beliggaam, en telkens inwendig georganiseer met verskillende trappe van bevoegdheid, lokaal, provinsiaal, nasionaal; die verskillende soewereine gesagsorganisasies (want een wêreldgesag word nie erken nie) is formeel gelykwaardig elk op eie gebied; maar almal het wederkerig teenoor mekaar regte en verpligtinge, verdragmatig en andersins, wat hulle bevoegd is om teenoor mekaar in laaste instansie deur oorlog te handhaaf.

3. Die soewereine heerskappy-reg van enige bestaande staat is egter nie legitimisties onskendbaar nie, aangesien staatsdele hulself kan afskei weens regskending en ook 'n staat self om dieselfde rede ingelyf kan word deur verowering. Ja selfs as 'n staat deur onregmatige geweldpleging vernietig of gewysig is, verkry die staat wat in sy plek

tree, weer volle soewereine gesag deur die feitlike vestiging daarvan met verloop van tyd.

4. 'n Mate van vastigheid in die handhawing van die volkereg kan verseker word deur onderlinge verbonde of selfs konfederasies of tussenstaatlike unies, gegrondves op die organiese saamhorigheid van die menslike geslag en veral van die Christenheid en meer bepaald van die Protestantse Christenheid, waaruit prakties voortvloei die stelsel van magsewewig tot beskerming van die integriteit veral van die Protestantse State teen die universalistiese strewe van Spanje eers, en later van Frankryk.

Hierdie enigsins anargiese maar tog in wese solidaristiese konstruksie van die volkeregtelike verhoudinge bly die heersende tot die end van die agtiende eeu, hoewel intussen in die teorie van die Calvinistiese wêreld die atomisties-absolutistiese vervalsing daarvan deur die humanisme reeds begin in die eerste sistematiese volkeregsteorie van die Protestantisme, naamlik die werk van Hugo de Groot. Want hoewel hy die reg van oorlog erken as 'n uitoefening van internasionale strafreg gebaseer op vaste regsbeginsels waarteenoor neutraliteit ongeoorloof is, verlei sy humanistiese uitgangspunt hom tog tot ondermyning van die regsverband deur 'n absolutistiese soewereiniteitsleer, wat o.a. uitkom in sy afkeuring van internasionale verbonde en vaste gesantskappe en intervensie ter bewaring van die politieke ewewig. Deur hom reeds is — pace van Vollenhoven — die grondslae gelê van daardie opvatting wat die souwereiniteit isoleer van sy goddelik-natuurlike regsfondament en gevolglik verabsoluteer tot 'n eiemagtige bevoegdheid om die reg intra-nasionaal en internasionaal te stel, wat by Emériс Vattel voer tot die leer dat tussenstaatlike oorlog 'n saak is van vrye soewereiniteitsuitoefening waarteenoor vir nie-betrokkenes slegs neutra-

liteit gebode is, en wat prakties uitloop in die partisies van Pole en die omkering van die Europese statewêreld deur die Franse Rewolusie.

Teenoor hierdie ontwikkeling kom die Calvinisme eers met krag op in die grotendeels negatiewe antirewolusionêre beweging van die negentiende eeu, wat in suiwer Calvinistiese gees pleit vir die regsgebondenheid van die staatsgesag en dus posisie neem teen die absolutistiese soewereiniteitsleer (in die vorm van volksoewereiniteit), en die noodsaaklikheid aantoon van wedersydse kontrole van die soewereine state op mekaar ter handhaving van die magsewewig en verdragstrou en die regspligte in die algemeen, desnoods deur intervensie. Maar deur die reaksie teen die rewolusie-beginsel is hierdie beweging wel te sterk legitimisties ingestel, as gevolg waarvan nie erken word nie, dat die negentiende-eeuse beginsels van nasionalisme (selfs nasionalistiese imperialisme) en van internasionale organisasie vrugbaar gemaak kan word vir opheffing van die voorheenbestaande internasionale anargie deur 'n definitiewe organisasie-beginsel vir die state-sisteem. Nog minder is ingesien dat die Calvinisme self hierdie beginsel in kiem bevat in sy historiese bepleiting van volksregte en federalistiese staatkundige organisasie.[5])

Sedert die Wereldoorlog egter is 'n gewysigde tendens merkbaar by Calvinistiese denkers en staatsmanne, 'n neiging naamlik om nie slegs nadruk te lê op die goeie reg van bestaande state, en die verbindendheid van eenmaal geslote verdragsreëlinge nie, maar om ook te bepleit 'n georganiseerde internasionale samewerking met die oog op gesaamlike reëling van die stategemeenskap, en indien moontlik ook vreedsame verbetering van bestaande magsverdelinge volgens die beginsels van nasionaliteit en voogdy, d.w.s. so dat elke selfstandige volontwikkelde

nasionaliteit in 'n eie souwereine staat beliggaam sal wees, en dat onselfstandige gemeenskappe staatkundig ontwikkel sal word onder leiding van die soewereine state volgens internasionale reëling. Raadpleeg ons egter die geskrifte van die leidende Nederlandse Calviniste, wat wel in die Calvinistiese teorie die toon aangee, dan vind ons nog nie veel meer as 'n *neiging* in hierdie rigting nie, soos reeds merkbaar by Kuyper en duideliker by Bavinck, Colyn en Anema en ander jongeres. Maar 'n duidelike uitwerking van die konsekwensies van hierdie neiging ontbreek nog.[6])

M.i. moet die Calvinistiese opvatting van die volkeregtelike grondbeginsels veel meer dinamies en normatief uitgewerk word as wat tot nog toe die geval was. Ons kan onmoontlik volstaan met die opvatting dat die gegewe state in hul soewereiniteit geëerbiedig en in hul wederkerige verdrae gebonde moet bly nie, hoewel ons ook nie omgekeerd kan eis omverwerping van alle onregmatig gevestigde of georganiseerde state nie. Daar moet uitgegaan word van normatiewe beginsels ook vir die organisasie van die stategemeenskap waarbinne die positiewe volkereg ontwikkel.

Uitgaande van die organies-geestelike (natuurlike skeppings-) eenheid van die mensheid en van die eenheid van sy kultuurtaak (om die aarde te vervul en te beheers), moet gestel word die normatiewe idee van 'n georganiseerde samelewing van die mensheid wat te meer klemmend word namate die wêreldverkeer toeneem in omvang en ingewikkeldheid. Daarby moet egter ook erken word dat hierdie eenheid gedifferensieer is hoofsaaklik in kultuurkringe en nasionaliteite, beide genealogies, geografies en histories bepaal, maar die tweede van die eerste onderskeie deur 'n intiemer verband wat sy afronding soek in 'n staatkundige eenheidsorganisasie. Organisatories sal die mensheidseenheid dan tot uitdrukking gebring moet word deur onder-

skeie organisasies vir die mensheid, die kultuurkringe en die nasionaliteite, bv. respektief deur 'n Volkebond, 'n Britse Gemenebes of Pan-Amerikaanse Unie of so iets, en deur 'n Duitse Ryk of enige ander nasionale staat. Let op dat in hierdie beginsel nòg willekeur nòg anargie gesanksioneer word nie: immers die ten grondslag gelegde samelewingseenhede ontwikkel uit hul eie aard 'n regsverband waaraan die organisasie aangepas moet word. Die toepassing is ook nie rewolusionêr bedoel nie, aangesien die feitlike sosiaalkulturele eenheidsontwikkeling, wat geleidelik voortgaan, en also geleidelik die bodem voorberei vir die organisatoriese afronding, stap vir stap op die voet gevolg moet word.

Aan die ander kant, uitgaande van die feit dat die finale dwanggesag in die moderne tyd beliggaam is in die soewereine state, wat wel die tendens tot nasionalisering en internasionalisering bevat, maar deur historiese verwikkelinge nie tenvolle verwesenlik nie, moet erken word dat die handhawing van die reg, ook die internasionale reg, en dus ook die ontwikkeling van die internasionale organisasie, gebaseer moet word op die bestaande state-sisteem. Die beginsels bo aangedui bring egter mee dat nie volstaan kan word met aanvaarding van die bestaande state-sisteem nie: dit was die grondfout van die Volkebond. Inteendeel die bestaande stelsel moet hervorm word, allereers deur suiwerder nasionalisering van die bestaande state in ooreenstemming met die feitlike volksontwikkeling tot groter nasionale eenheid en selfstandigheid. Dit is 'n saak allereers van nasionale selfverwesenliking, maar ten tweede ook van oorleg tussen die betrokke state, en idealiter van reëling deur die internasionale organisasie van die betrokke kultuurkring, bv. van die Britse Gemenebes in die geval van die Britse dominiums. Daarby moet egter erken word dat baie nasionaliteite nog nie dié mate van eenheid en

selfstandigheid verwerf het, dat hulle die las van 'n eie staat kan dra nie. In sulke gevalle geld die beginsel van voogdy. Dit is 'n instelling wat in die verlede taamlik eiemagtig deur afsonderlike state gereël is, maar teenswoordig, met name in die geval van Afrika, is dit 'n saak van tussenstaatlike reëling binne die Wes-Europese kultuurkring, na gelang van die behoeftes en vermoëns van die voog-state en die pupil-gemeenskappe wat in aanmerking kom. Op hierdie punt gaan nasionalisme oor in imperialisme, en beide is, mits sonder eensydigheid toegepas, nodig ter vervulling van die kultuurtaak aan die mensheid opgedra.

In die derde plek moet die bogenoemde beginsels van internasionale eenheidsorganisasie en van nasionale staatkundige soewereiniteit met mekaar versoen word, nie so dat primaat toegeken word aan volkereg of staatsreg nie, maar wel so dat vir elke samelewingskring sy eie reg en eie regsorganisasie erken word. Hierby sal uitgegaan moet word van die soewereine staat van die moderne tyd. Sy gesag is histories fundamenteel. Maar sy gesag moet definitief beperk word tot sy eie interne sake.

Vir die internasionale verkeer kan ons nie meer anargies elke staat soewerein bevoegd verklaar nie. Internasionale belange moet gereguleer word deur internasionale gesag en so ver moontlik deur 'n vaste internasionale organisasie op konfederale grondslag. Die ontwikkeling hier moet geleidelik en versigtig wees, om nie af te breek, voordat die nuwe bousel reeds in die werklike eenheidsbesef gefundeer is nie. Beoog word nie slegs een internasionale organisasie nie, maar bv. een vir elke kultuurkring en een of meer vir algemene wêreldbelange. Dit is bv. onmoontlik om die internasionale ontwikkeling van Japan te onderwerp aan 'n organisasie waarin Wes-Europa oorwegend is, of omge-

keerd. Suid-Afrika weer kan nooit sy verhoudinge binne Afrika onderwerp aan die oordeel van 'n organisasie waarin Japan, die Amerikas en Suid-Europa die botoon sou voer nie. Aan die ander kant kan alle genoemde groepe saam 'n pos-organisasie reël. Hoe ook al gereël, sal egter die krag van die internasionale organisasie afhang van die interne krag van die nasionale organisasie. Die nasionale konsolidasie op korporatiewe grondslag is eerste voorwaarde vir lewenskragtige internasionale koöperasie. En hierin lê die betekenis van die huidige diktature, wat hoe verwerplik ook in beginsel, tog in bepaalde verwordingstoestande heilsaam kan werk vir herstel van eenheid en orde.

By toepassing van hierdie dinamiese, normatiewe beginsels vir reorganisasie van die volkeregsgemeenskap, sal egter altyd uitgegaan moet word van die bestaande gemeenskap en van die positiewe reg wat die tussenstaatlike verhoudinge daarbinne reël. Van Calvinistiese standpunt trouens is hierdie empiriese gemeenskap en sy positiewe regsreëls self gefundeer in Skriftuurlik-histories geopenbaarde beginsels, hoewel die positivering daarvan weens die feit van die sonde altyd 'n enigsins gaotiese karakter moet hê.

Uit die aard dan van 'n samelewing van soewereine state vloei voort 'n sekere regsreëling vir dié samelewing, algemeen en besonder, wat deur die betrokke state self gepositiveer word uit die deur God self ingeskape en voortontwikkelde regsbeginsels, soos so helder deur Prof. Dooyeweerd in verskillende werke uiteengeset.

Die enigste bron dus van die volkereg is die ooreenkoms van die betrokke state in die positivering van die toepaslike regsbeginsels. Hierdie ooreenkoms kan stilswygend wees (regsgebruik) of uitdruklik (verdrag); en die verdrag kan aan sekere state of 'n sekere meerderheid van state 'n beslissende seggenskap toeken in die neerlegging van regs-

reëls. Ook kan selfs deur 'n oormagtige staat teen die sin van ander aan hulle reëls opgelê word wat bindend word deurdat hulle aanpas by die feitlike verhoudinge en deur gebruik ingroei in die regsverkeer. Die sanksie van hierdie reëls is geleë in die dwangmag van die daarvolgens handelende state.

Die objektiewe volkereg, of liewer die volkereg as normsisteem, reël die regsverhoudinge tussen state, wat dus die subjekte is van die volkereg en as sodanig tot aansyn kom en vergaan na gelang hulle as state begin optree en as sodanig erken word, en weer as state verdwyn en erkenning verloor.

Hierdie volkeregspersone word verdeel in normale persone of soewereine state en abnormale persone of niesoewereine state en staatagtige liggame.

Die regsverhoudinge tussen die persone van die volkereg is die subjektiewe reg en verval in die sogenaamde saaklike en die sogenaamde verbintenisreg. Eersgenoemde is die heerskappyreg van die staat wat geldig is teenoor alle ander state en betrekking het op die staatsgebied in territoriale en personele sin. Laasgenoemde verval in verdragverbintenisse en deliksverbintenisse. Die deliksverbintenisse het tot objek vergoeding of straf vir regskending.

Dit bring ons tot die formele volkereg of volkeregtelike prosesreg, wat uitgeoefen word deur die afsonderlike state in hul eie belang of by wyse van eensydige of kollektiewe intervensie, laasgenoemde gewoonlik volgens verdragsreëling. Die prosesreg verval teoreties in tweërlei, naamlik vreedsame proses en gewelddadige proses, vernaamlik oorlog of strafekspedisie. So vind die oorlogsreg sy sistematiese plek en as 'n aanhangsel daarvan die neutraliteitsreg, wat altwee sedert die wêreldoorlog merkbare wysiging ondergaan het.

Die Calvinisme erken wel die reg tot oorlogvoering, mits noodsaaklik vir regsherstel, maar lê besondere nadruk op die plig, nie alleen van vermyding van regskending deur geweld of andersins nie, maar ook van aktiewe saamwerking met ander state en van vreedsaame onderhandeling tot die uiterste, voordat tot oorlog oorgegaan word. Verder beperk dit die oorlogsreg self tot die beslis noodsaaklike vir regsherstel. Soos Kuyper reeds aandui in sy Antirevolutionaire Staatkunde, sou die Calvinisme graag oorlog heeltemal wil uitskakel as regsmiddel, maar die groot moeilikheid is dat magsverhoudinge nie staties is nie, maar gedurig wissel, wat meebring die noodsaaklikheid van 'n voortgaande wysiging in regsverhoudinge. En vir die vreedsame aanbrenging van hierdie wysiging in regsverhoudinge is sowel die onderlinge goedwilligheid van die state as die prestige van die internasionale organisasie nog veel te swak. Trouens die huidige regsbesef verwag nog van 'n staat dat hy vir kapitulasie vir 'n opdringende regsvermindering eers 'n kragproef sal lewer, om also hetsy sy posisie te herstel of anders met eer voor gebleke oormag te wyk. En dit sal so bly solank as die regsbeskerming van die mensheid se kultuurtaak nog allereers toevertrou is aan die soewereine nasionale state, en sal eers kan verander wanneer hierdie plig definitief oorgeneem is deur die internasionale organisasie van die groter kultuurkringe, soos aangedui. Maar dan sal oorlog nog noodsaaklik bly as finale arbiter tussen hierdie groter organisasies, totdat Christus self die universele internasionale vrederyk van absolute geregtigheid op aarde kom stig.

AANTEKENINGE.

1) L. J. du Plessis: Die Staatsteorie van Jean Calvin. — Overdruk Antirev. Staatkunde, 2e, 3e en 4e kw. 1932. — Kok, Kampen, p. 55—57.

2) Ibidem, p. 65.
3) Ibidem, p. 68—75.
4) Althusius: Politica methodice digesta, passim, en besonderlik Cp 38.

Die gedagte begin hier vorm kry van die wesenlik nasionale grondslag van staatsformasie, asook van 'n federale internasionale verband in die staatsorganisasie. Die aangehaalde Latynse passaat kan soos volg vertaal word: „Ook kan een van die provinsiale hoofde of een deel van die ryk vir hom 'n eie koning of nuwe staatsvorm kies, met afskeiding van die groter staatsverband waarin dit tevore gevoeg was, wanneer die blykbare openbare belang van dié deel dit beslis vereis of die grondwette van die vaderland nie deur die hoë owerheid geëerbiedig word nie.... En dan kan hierdie deel sy nuwe selfstandige konstitusie teen die ander dele van die ryk waarvan dit afgeskei het, met wapengeweld verdedig"

5) D. P. D. Fabius: Volkenrecht, Van Schaïk, A'dam, 1907.
6) Vgl. die opstel van prof. A. Anema in Schrift en Historie, Kampen, 1928, p. 223 vv.: De A.-R. Partij en de Internationale Verhoudingen.

HET CHRISTELIJK GELOOF EN DE TECHNIEK

door Ir. B. TER BRUGGE.

„De techniek oefent een machtigen invloed op de wijze waarop de tijd ons bewust wordt en vorm verkrijgt. Met behulp der techniek schijnt de mensch meester van den tijd te worden. Het technisch actualisme, het machinale rhythme, dwingt den mensch en zijn innerlijk leven tot een steeds grooteren spoed. Het duizelingwekkende tempo van onze beschaving, het leven aan den loopenden band verslindt den tijd en berooft het oogenblik van zijn boventijdelijke beteekenis. Daar de mensch totaal opgenomen is in dit voortsnellen van den tijd, is hij niet in staat een oogenblik stil te staan en zich boven den tijd te verheffen...

Ieder oogenblik moet zoo snel mogelijk door een ander afgelost worden; alle oogenblikken duiken onder in den stroom van den tijd en verdwijnen voorgoed.

Geen van deze (inderdaad) voorbijsnellende momenten bevat een element, dat zijn zin in zichzelf zou dragen, een absolute vergankelijkheid beheerscht dezen Herakliteïschen stroom van den tijd. De technische beheersching van den tijd blijkt dus te zijn een onderwerping aan zijn ontbindende macht.

Dat beteekent echter, dat het technisch actualisme de eeuwigheid, die inhaerent is aan den tijd, vernietigt, en aan het contact van den mensch met de eeuwigheid steeds grooter belemmeringen opwerpt. De mensch heeft geen tijd

over voor de eeuwigheid, die zich in den tijd manifesteert. Hij wordt gegrepen door den maalstroom van processen en gebeurtenissen, die hem onweerstaanbaar voorwaarts drijven en het tegenwoordige onophoudelijk voor hem doen vervluchtigen."

Zoo teekent de Russische philosoof *Nicolai Berdjajew* den invloed, die naar zijn ervaring, de techniek op het leven van den hedendaagschen mensch uitoefent. Zijn woorden (die door een andere wereldbeschouwing dan de onze gedragen worden) geven op treffende wijze uiting aan wat in veler gedachte leeft: De mensch, die in de machine zijn hoogste triomfen viert, is, niettegenstaande deze overwinningen, de gevangene van zijn eigen scheppingen. „De mensch is in de gewelddadige macht van zijn uitvindingen geraakt, en is tot slaaf geworden — de schepping verheft zich tegen den schepper." Dergelijke stemmen zijn vele. Er is geen terrein van den arbeid, waar zij niet worden gehoord. Onmachtsgevoel in dagen van victorie!

Deze bekentenissen komen niet altijd uit diep pessimisme voort; het geloof in de verlossende werking van menschelijke krachten is dikwijls staande gebleven.

Mannheim bij voorbeeld (in zijn „Mensch und Gesellschaft") zegt wel, dat de bewondering voor den menschelijken vooruitgang, „die het gronddogma van vroegere generaties was", door den druk, waaronder het menschdom heden leeft, aanzienlijk verzwakt, hij oordeelt zelfs dat in „de crisis van het hedendaagsche geestelijke leven" het geloof aan een voortdurenden „Fortschritt der Vernunft in der Geschichte", plotseling geheel *gebroken* is, maar tot een wanhopen aan de toekomst van het menschelijk geslacht, behoeven deze gevoelens, meent hij, niet te leiden.

De ontwikkeling der technische natuurbeheersching is volgens dezen denker, die van de moreele krachten en van het menschelijk weten aangaande de ordening en de leiding der samenleving, mijlen ver vooruit. Indien deze „disproportionaliteit in de ontwikkeling der menschelijke vermogens" kan worden opgeheven, zal de menschheid haar vertrouwen terugkrijgen. Aan deze uitdrukking zijner hoop verbindt Mannheim echter de waarschuwing: „Wanneer het ons in zeer korten tijd niet gelukt die hoogte van rationaliteit en moraliteit in het gebied der zelfbeheersching en van de beheersching der samenleving te bereiken, welke wij op het gebied van het technische bereikt hebben, moet onze samenleving aan deze disproportionaliteit te gronde gaan." Een waarschuwing overigens, die niet getuigt van een al te groot vertrouwen.

Het zou zeker zin hebben zoowel Berdjajew's waarneming van de onderdompeling in den stroom van den tijd, als Mannheim's oordeel over de „eenzijdige ontwikkeling" der menschelijke vermogens nader te onderzoeken en met elkander te vergelijken. Zij beide geven een werkelijkheid weer, waaraan wij niet voorbij kunnen en mogen gaan. Maar beter dan zulk een analyse (die uit den aard der zaak een critiek op de wereldbeschouwingen dezer denkers tot basis zou moeten hebben) past hier de beschrijving van de structuur der techniek, zooals deze zich in den loop der tijden gevormd heeft. Zij zal tot een verstaan van de oordeelen, die denkers als Berdjajew en Mannheim uitspreken, kunnen bijdragen. De vraag kan dan gesteld worden of en in hoeverre, hun inzicht in de moeilijkheden van het tegenwoordige leven juist is.

De „disproportionaliteit in de ontwikkeling der menschelijke vermogens" — laten wij deze uitdrukking, waartegen-

over ernstige bezwaren gelden, een oogenblik overnemen — is het gevolg en de uitdrukking van het streven van het moderne persoonlijkheidsideaal. Zij is de vrucht van de gedachte, dat de „autonome mensch" zelf zijn lot maakt.

Zooals in het verleden, in de periode van de opkomst der humanistische wijsbegeerte, bedient ook in den nieuweren tijd het persoonlijkheidsideaal zich van het door hem geschapen wetenschapsideaal, om zijn emancipatiebegeerte te verzadigen en de schepping te onderwerpen. Met behulp van de resultaten der wetenschap hoopt het een volkomen beheerschbare wereld te bouwen, waarin de menschheid, niet langer door irrationeele wetsgrenzen in haar „evolutie belemmerd", gelukkig zal zijn.

Het „geweldige en meesleepende gevoel eener onmetelijke ontwikkeling van het menschelijk geslacht" (zooals Dilthey dat uitdrukt) bezielde den mensch, en dreef hem voorwaarts. Dit idealisme heeft, het is waar, geduchte schokken ondervonden, waarvan het zich nog niet herstelde. Maar zijn vruchten ontmoeten we tot op dezen dag.

De mensch, schreef Paul Göhre eens (in zijn boekje „der Unbekannte Gott"), heeft God niet meer noodig; hij stelt zich onder de leiding der natuurwetten, die hij in de stoffelijke en in de geestelijke wereld, in de geschiedenis en in zijn eigen leven zoekt te vinden. In plaats van zich onder den wil van God te buigen, wil hij nu alles onder zijn wil dwingen — de verklaring en de beheersching van deze aarde, waarop hij met hoofd en hart woont, is de inhoud van zijn dichten en werken geworden.

Zoo formuleert het ook Otto Bauer (die in het Oostenrijk van na den oorlog een belangrijke positie bekleedde). De wetenschap, zegt hij, heeft ons de zekerheid gegeven, dat door de bestudeering der natuurwetten, en door de practische toepassing daarvan, de *werkelijke* macht van den

mensch over de natuurkrachten steeds meer kan worden uitgebreid. Geen bede, hoe innig ook, is in staat gevaren af te wenden. Dat kan de doelbewuste daad van den mensch alleen. De nood leert niet meer bidden, maar denken en handelen.

Nergens is de doorwerking van het moderne persoonlijkheidsideaal duidelijker waarneembaar dan in de talrijke geschriften, die de massa's tot het „bouwen van hun eigen wereld" bekwaam willen maken. „Wetenschap de verlossing der menschheid", schrijven de Webbs boven een hoofdstuk van hun bekende standaardwerk *„Soviet-Communism"*. Het is de leuze van het bolsjewisme in zijn strijd tegen de religie, maar ook die van talloozen in de Westersche wereld, nu en in het verleden. „Het vertrouwen op God moet plaats maken voor het vaste geloof in de (toegepaste) wetenschap. Zoo alleen kan het menschdom werkelijk gediend worden."

Terecht zegt Berdjajew, dat de mensch aan zijn eigen wonderen gelooft in een tijd, dat hij het geloof aan alle wonderen verloren heeft.

Ook thans openbaart zich echter de spanning, die de relatie tusschen persoonlijkheidsideaal en wetenschapsideaal kenmerkt.[1]) Ofschoon het laatste in het eerste zijn oorsprong vindt, moet het bij krachtigen groei den wortel verlammen. De verabsoluteering van het natuurwetenschappelijk denken in het wetenschapsideaal, heeft geen plaats voor den scheppende vrijheid van den mensch, in welke het persoonlijkheidsideaal leeft. Deze spanning heeft herhaaldelijk reacties gewekt. Zoo bij voorbeeld die van de romantiek en van de moderne levensfilosofie tegen het wetenschapsideaal.

---

[1]) Prof. Dooyeweerd „Wijsbegeerte der Wetsidee". Deel I. Hoofdstuk I e.v.

In den jongsten tijd leven we weer in zulk een reactieperiode, die echter door de tegelijk werkende aantasting van de grondslagen van het oude persoonlijkheidsideaal gecompliceerder karakter heeft dan voorheen ooit een dergelijke periode bezat. Vandaar pessimistische bezinning op de moderne cultuur naast krachtdadige pogingen om een nieuwe cultuur te bouwen; vandaar depreciatie van het wetenschapsideaal (aan de wetenschap wordt immers gebrek aan „subjectiviteit" verweten[1]); men kent haar slechts een dienende plaats toe, zoo ziet o.a. ook Spengler haar taak) naast machtigen drang om de wetenschap te ontwikkelen. De moderne verheerlijking van de techniek, zooals deze in het bijzonder in de dictatoriaal geregeerde landen tot uiting komt, is een geweldige poging om zich van de spanning te bevrijden en een nieuwe verzoening tusschen persoonlijkheidsideaal en wetenschapsideaal tot stand te brengen. Zoo zien we in de hedendaagsche stroomingen der levensfilosofie, bewegingen naar de toegepaste natuurwetenschap gericht. De techniek geeft bevrediging aan den drang naar scheppende activiteit; tegelijk stimuleert zij de ontwikkeling der wetenschap. In de aspiraties van vele harer moderne bewonderaars leeft zich de oerbegeerte van den autonomen mensch uit.

Die invloed van het persoonlijkheids- en wetenschapsideaal is niet tot die landen beperkt, waar alle heil van den stoffelijken opbouw verwacht wordt, waar de dienst aan het productieplan tot een cultus verheven is, en de machine religieuze vereering geniet. Overal, waar de techniek haar groote triomfen viert, roemt de mensch zijn kracht.

Nu zijn macht over de materie met den dag toeneemt en

---

1) Zie Huizinga „In de Schaduwen van Morgen".

hij op wonderbaarlijke wijze eenvoudige stofdeeltjes tot de meest ingewikkelde verbindingen weet samen te voegen, en aldus het werk der levende natuur evenaart of zelfs overtreft, groeit zijn zelfbewustzijn, ondanks alle moeilijkheden, en roept hij opnieuw zichzelf tot overwinnaar uit. „Alles wat zijn hart kan verlangen, alles wat zijn verbeelding kan scheppen, ligt binnen het vermogen van zijn macht. Zoo breekt het grootste tijdperk van geluk en voorspoed aan. De intellectueele horizon breidt zich thans over velden van ongekende schoonheid uit; het gezichtsveld wordt hoe langer hoe grooter. Een nieuwe drang ontwaakt, een drang, die nooit geheel bevredigd kan worden, noch ooit in kracht afnemen."[1])

Die geestesgesteldheid is het, welke Berdjajew treffend met *„technische eschatalogie"* aanduidt. „Zij verbeidt", zegt hij, „de definitieve heerschappij van den mensch over de wereld en de aarde, en bouwt haar hoop op het geloof aan de techniek."

Men lette op de uitdrukkingen, waarvan zij zich gewoonlijk bedient; zij spreekt van het grondstoffen*wonder* en van de *verlossing* uit de slavenmacht der natuur, en kent aldus aan den mensch Gods macht toe. Zij kondigt het rijk des heils aan, en belooft het te zullen brengen.

Ziet, dat is de groote verleiding, waaraan de arbeidende menschheid blootgesteld en..... bezweken is. Dat zij, met behulp van het technische apparaat, dat haar leden in den loop der tijden gevormd hebben, de natuur geheel kon onderwerpen, dat zij, die bij haar ontwikkelingsgang de wetten, die God in de natuur gelegd heeft, leerde toepassen, zich boven die wetten verheven, zich wet*gever* waande. Dat haar afhankelijkheid, haar onderworpen-zijn

---

[1]) Aldus William J. Hale in zijn „Chemistry Triumphant". (1932.)

er een was aan de *natuur,* en dat werkelijke bevrijding door voortdurenden strijd tegen die „heerschappij" kon verkregen worden. Zoo kreeg elke uitvinding de beteekenis van een schrede op de via triumphalis.

De wetenschapsvergoding leeft, ondanks de ondergraving van het wetenschapsideaal door een mythologisch persoonlijkheidsideaal (dat de wetenschap slechts in dienst van de staatsmacht stelt), krachtig voort. Het koortsachtig tempo der moderne techniek houdt bij velen het geloof in de almacht van het menschelijk intellect levendig; volken, die technisch achter waren gebleven, hebben nu de leuze van de macht door de toegepaste natuurwetenschap, aangeheven, terwijl ook jonge culturen, zooals die van Noord-Amerika, nog steeds uit het geloof in de absolute heerschappij der wetenschap, bezieling ontvangen. „De doode stof", hooren we een der geestdriftige vertolkers dier leuzen zeggen, „werd onder de hand des menschen levend, en de mensch werd zoo tot helper der groote schepping."

Het faustische gevaar van de techniek, schrijft Hans Lilje in zijn „Das technische Zeitalter", neemt in den tegenwoordigen tijd ontstellende vormen aan. Haar organisatie is volkomen in dienst van den staat om aan zijn machtsverlangens te voldoen.

De „eenzijdige ontwikkeling der menschelijke vermogens", waarover Mannheim spreekt, is dus het resultaat van doelbewust streven. Niet de „disproportionaliteit", zooals zijn evolutionistisch denken haar construeert, is de oorzaak der tegenwoordige moeilijkheden. Hoe zou dat ook kunnen? Zij is *gevolg:* gevolg van den wil van den autonomen mensch zelf zijn lot te bepalen. Overspanning van het menschelijk intellect veroorzaakte „groei" in één richting. Het spreekt vanzelf, dat zij, die heil van een stimulatie der „overige menschelijke vermogens", die van „rationali-

teit en moraliteit" bij voorbeeld, verwachten, bedrogen zullen uitkomen. Die zoo spreken bewonderen de eenzijdige prestaties van het menschelijk intellect als zoodanig, en meenen dat de drager van zulk een machtig vermogen — zoo hij de noodzaak daartoe maar inziet — uit zichzelf tot geweldige dingen op elk ander gebied in staat is, en geven aldus op hun beurt het bewijs van overschatting der menschelijke persoonlijkheid.

Een overschatting, die herhaaldelijk reacties wekt. In dien overspannen toestand wisselen de stemmingen voortdurend. Vandaar sterk vertrouwen in het uiteindelijk resultaat van eigen krachtsinspanning — de huidige collectieve gemeenschappen zijn daarvan het bewijs — naast verslagenheid, gevoelens van naderenden ondergang. Kenmerkend voor zulk een gesteldheid is gebrek aan weerstand. Dat is het, wat b.v. iemand als Berdjajew treft. Ook hij kent de krachtsontplooiïng van die staten, welke met behulp der techniek, der civiele en militaire techniek, hun heilsrijk willen bouwen. Toch ziet hij den mensch meegesleurd in den „stroom van den tijd", onmachtig „zich te verheffen". Maar van die catastrophe is niet het „technisch actualisme", noch het „machinale rhythme" of het „duizelingwekkend tempo der beschaving", de primaire oorzaak. Dat is de mensch zelf, die zich autonoom waande, de mensch van de „freie, hohe Vernunft", van het moderne persoonlijkheidsideaal.

Het zou natuurlijk geheel verkeerd zijn te beweren, dat het natuurwetenschappelijk onderzoek of de arbeid op het gebied der techniek, voortkomt uit of geheel beheerscht wordt door den wil tot zelfbevrijding. Eenvoudige schemata zijn absoluut ontoereikend om dat werk te omvatten; ieder die zich met de bestudeering van de materie en de krachten

bezighoudt, die grondstoffen „veredelt" en werktuigen bouwt, heeft zijn eigen motieven. Geloovige natuuronderzoekers en technici hebben uiting gegeven aan hun dankbaarheid jegens den Schepper, dat Hij hun de gaven schonk iets van den rijkdom der schepping te ontdekken en daarmede de menschheid te dienen. Talrijke beoefenaars der natuurwetenschappen hebben in volkomen overgave aan hun taak gearbeid, in het vaste vertrouwen de wetenschap vooruit te brengen, en zij hebben dat gedaan!

Toch mag men zeggen, dat de moderne persoonlijkheidsidee zeer grooten invloed op de ontwikkeling der techniek en haar plaats in het menschelijk leven uitgeoefend heeft en nog uitoefent. Deze tijd geeft zeker daartoe het volste recht.

De grondfout van haar opvattingen ten aanzien der techniek, is de meening, dat dit stelsel niets anders dan de projectie van natuurprocessen zou zijn, dat men het slechts van den zakelijken kant moet bezien: toepassing der natuurwetten om den (stoffelijken) vooruitgang der menschheid te bevorderen. En dat die stoffelijke vooruitgang werkelijke vrede voor den mensch beteekent. Het rationalisatieproces, zooals wij dat thans kennen, met zijn depreciatie van het leven, is van die principia het gevolg.

In de discussies over de beteekenis der techniek, neemt de verdediging van haar *nut* een belangrijke plaats in. Die verdediging richt zich vaak tegen de romantische rebellie, die den terugkeer tot de „natuur" en het handwerk predikt, en zelf weer een reactie is op de „vertechniseering" van het leven.

Het is waarlijk niet noodig naar argumenten te zoeken om die romantische rebellie te bestrijden. De bewondering van den „goeden ouden tijd", waarin de mensch „nauw

met de natuur" verbonden zou zijn geweest, en in heerlijke overgave aan haar „schoonheid en kracht" leefde, idealiseert het verleden. „Het verleden, dat ons betoovert en een aantrekkende werking op ons uitoefent", zegt Berdjajew terecht, „heeft nooit bestaan. Het is een resultaat van onze scheppende fantasie. Het werkelijke verleden wordt door onze inbeeldingskracht gelouterd en staat ons voor oogen, bevrijd van alle leelijkheid en al het kwaad, dat het in zich gedragen heeft..... In het verleden bestond echter een andere realiteit, (eveneens) vol van boosheid en leelijkheid. Een terugkeer tot het verheerlijkte verleden, dat nooit bestaan heeft, is een onmogelijkheid; de terugkeer tot het verleden in zijn ware gestalte zou onzin zijn."

Inderdaad op de romantische rebellie, zooals bij voorbeeld Rousseau, Tolstoi, Ruskin, Gandhi en anderen haar aanhangen, is het antwoord gereed. Zou de tegenwoordige menschheid plotseling tot een leven gedoemd zijn, dat onze voorouders kenden, zij ware haar ondergang nabij. Zulk een opstand veracht ook den arbeid, die onder Gods zegen tot rijken bloei is gekomen.

Zouden de moderne verkeersmiddelen plaats moeten maken voor de verbindingen van twee, drie eeuwen geleden: zeilschepen en diligences b.v.? Moeten de wegen, zooals wij die thans kennen, in den staat terugkeeren, die zij in de middeleeuwen bezaten? Wil men de met alle hygiëne spottende toestanden terug, waaronder het verleden leed: de drinkwaterinstallaties tot ruïnes laten vervallen, het bacteriologisch onderzoek stopzetten, de techniek uit de geneeskunde bannen? Moet de techniek ophouden de tallooze nuttige goederen te produceeren, in de hoeveelheden en de kwaliteit, waarin wij ze thans genieten? Mag de landbouw niet meer profiteeren van de tonnen kunstmeststoffen, die in fabrieken geproduceerd

worden, en moet hij straks de velden laten verarmen? Moeten alle werken stopgezet worden, die zonder de hulp der machines niet volbracht kunnen worden, de bergrivieren als voorheen catastrophes veroorzaken, de verwarming met behulp van zelfgekloofde stukken hout geschieden?

Neen, wie de techniek veracht, miskent de leiding Gods en verwerpt Zijn zegeningen; hij loochent den zin der geschiedenis, de taak van den mensch in vrijen cultuurarbeid de natuur te vormen en te veredelen en haar aldus in de historie op te nemen; hij heeft geen oog voor de zegenrijke werking der (wat prof. Dooyeweerd noemt) gezonde en noodwendige integreeringstendenzen, zonder welke het ontsluitingsproces in de historie zich niet kan voltrekken. Het streven der romantici zou, zoo het zich kon uitleven, een „ongebreidelde doorwerking van het individualisme" ten gevolge hebben.

Nu hoede men zich echter in de fouten der rationalisten te vervallen, en op grond van het *nut* der techniek het gansche productiesysteem, dat de tegenwoordige maatschappij beheerscht, te verheerlijken.

Het valt bij voorbeeld niet moeilijk ook schadelijke werkingen van dat stelsel aan te toonen.

Wanneer een zijner enthousiaste verdedigers na het „accoord van München" uitroept, dat de techniek door haar snelle communicatiemiddelen (radio, vliegtuig) den vrede redde, dan staat de ten aanzien van deze kwestie meer critisch gestemde mensch, aanstonds met zijn antwoord gereed: Die zelfde techniek bracht niet alleen geraffineerde verdelgingsmiddelen voort, maar maakt het ook (door de vorming van het motorisch apparaat en den bouw van moderne wegen) mogelijk een naburigen staat in zeer korten

tijd te overweldigen, althans te overrompelen. De stem voor de microphoon, die tot vrede en bezinning maant, wordt gevolgd door die, welke het volk tot den oorlog opzweept. Zoo is het ook met de pers gesteld. Zegenrijke vinding der techniek, maar eveneens machtig wapen in dienst van leugen en geweld.

En wanneer gezegd wordt, dat zonder de hedendaagsche techniek het levenspeil aanzienlijk beneden 't tegenwoordige zou liggen, dan heeft de tegenwerping recht, die op de organisatie der bewapening wijst, welke, zoo zij voor offensieve doeleinden gebruikt werd, de meest verschrikkelijke ellende zou brengen, en die thans reeds zulke offers vergt, dat een sterke daling van het levenspeil moet volgen, en reeds bezig is zich te voltrekken. Er is inderdaad reden voor Mannheim zorg te dragen over de toekomst, wanneer deze „eenzijdige ontwikkeling" voortgaat. Niet alleen voor hem.

De ontzaglijke bewapening is niet het eenigste gevaar, dat de welvaart bedreigt.

Dezelfde techniek, die grondstoffen veredelt, en aldus „waarden schept", die den rijkdom vermeerdert, verteert ook het kapitaal. Niet alleen door den bouw van het dure militaire apparaat; talrijke bedrijven (men denke aan die, welke in dienst der zelfvoorziening staan, maar zij zijn niet de eenige) en verschillende openbare werken, verslinden kapitaal en energie. De enorme kapitaalbehoefte der tegenwoordige techniek vormt een direct gevaar voor de welvaart, dwingt tot het nemen van beschermingsmaatregelen op kosten van den consument, beïnvloedt de circulatiemiddelen dikwijls ongunstig, en geeft aanleiding tot ongezonde expansie van het crediet.

Het voortbrengingssysteem, dat wij thans kennen, dreigt de betrekkingen tusschen de grondstoffenproduceerende en

grondstoffenverwerkende landen te verstoren en tast den handel aan; het is bezig de fundamenten te ondermijnen, waarop de voorspoed „rust": de wereld wordt verdeeld in een groot aantal naar autarkie strevende gebieden, die in gespannen verhouding tot elkander leven; de techniek is in dit proces een krachtig werkende factor.

Overproductie, prijzenoorlog, crises, scherpe rationalisatie, snelle economische slijtage van het productie-apparaat, geforceerde uitstooting van arbeiders, bovenmatige vergrooting van het arbeidsrendement, karakteriseeren mede de economische samenleving van dezen tijd. Het valt inderdaad niet moeilijk een lange lijst van nadeelige werkingen der techniek samen te stellen. De wanhopige pogingen der overheid in verschillende landen om door volumineuze injecties aan het bedrijfsleven de middelen ter betere functionneering te schenken, demonstreeren de moeilijkheden, waarvoor wij staan, duidelijk genoeg.

Men doet goed deze niet (alleen) aan van buiten werkende oorzaken toe te schrijven; de techniek zelf is een belangrijke factor der „conjunctuur". Het ontbreekt niet aan voorspellingen, die, op grond van het toegepaste natuurwetenschappelijk onderzoek en de toenemende kennis van de organisatie van den arbeid, „betere tijden" aankondigen — wij zouden ze niet gaarne zonder meer afwijzen — het zou ongeoorloofd zijn „de techniek" als een zelfstandig werkende macht (een demon wordt zij wel genoemd) voor het kwaad verantwoordelijk te stellen, dat de wereld bezoekt, men mag echter de oogen niet sluiten voor het onheil, dat de mensch zelf, mede door de organisatie van het productie-apparaat, over de menschheid heeft gebracht.

Natuurlijk niet alleen ongeluk; de balans „zijner prestaties" toont een aanzienlijk overschot aan de creditzijde; de groote zegeningen, die ons in den loop der tijden geschonken

zijn, erkennen wij dankbaar. Maar zulk een „balans" bevredigt niet.

Het is niet voldoende twee doorsneden te nemen: een door een zekere tijdsruimte in het verleden, een door het heden, en dan deze beide te inventariseeren. Tegenover bepaalde beschouwingen is zulk een werk, we herhalen het, niet zonder beteekenis. Maar deze methode kan nooit een goed inzicht geven in de vragen, waarom het hier gaat. Het komt immers niet in de eerste plaats op de tijdelijke prestaties aan; de hoofdvraag is hoe de mensch zich in zijn ontsluiting der schepping tegenover den Schepper gedraagt. Wonderlijke leiding toont de historie, ook ten aanzien der technische activiteit van den mensch. Een leiding, die tot innigen dank maant. Op het oogenblik dringt zich echter met onweerstandelijke kracht de vraag op, of de mensch zijn roeping niet zoozeer verworpen heeft, dat zijn arbeid zich tegen hem keert. De tendenzen in de huidige techniek dreigen hun integreerend karakter te verliezen. Dit desintegratieproces werkt reeds lang, zoo lang de verbanden geloochend werden, waaraan de techniek onderworpen is. Het openbaart zich echter thans met groote kracht.

Ook de aesthetische waardeering der techniek komt tot tweeërlei oordeel.

Wie *Paul Wolff,* met zijn „Leica", door de fabrieken volgt, wordt (zoo hij die leiding nog noodig heeft) getroffen door de schoonheid harer vormen. Deze meester van de camera ontdekt een weelde, waarvan menigeen het bestaan niet vermoedde. Er bestaat een innig verband tusschen kunst en techniek; niet alleen de architectuur getuigt daarvan. De aanschouwing van het op volle kracht werkende, goed georganiseerde bedrijf geeft aesthetisch genot; die van het mechanisch apparaat in rust niet minder. *De Man* be-

schrijft een arbeider, staande op een galerij in een machinefabriek, luisterend naar de symphonie van den arbeid; die beleving is hem een oorzaak van arbeidsvreugde. „Wie het eenmaal is opgevallen, hoeveel de houding van den werkman, die in een onbewaakt oogenblik zijn geslaagden arbeid beschouwt, gelijkt op de houding van een schilder of beeldhouwer....., die zal ook het meespelen van aesthetische momenten bij talrijke industrieele handelingen begrijpen."

Maar die ontroering kan zelfs ook het moderne wapen, het bombardeervliegtuig of het zwaar geschut, schenken. Ontroering gepaard met bewondering voor het technisch vernuft.

Verband tusschen kunst en techniek, echter eveneens tegenstelling. Dat brengt de aard harer werkzaamheden mede. Aan de techniek is het element, de schablone eigen. Haar producten zijn gemakkelijk duizendmaal te reproduceeren. „C'est l'uniforme qui tue." De overvloed van massaartikelen, die het publiek lijdelijk verbruikt, verstikt het leven. „De gansche productie verkrijgt een anoniem karakter en wordt tot een bedrijf zonder ziel." Het gelaat der dingen heeft zijn uitdrukking verloren. Hier openbaart zich een depreciatie der levenswaarden (ook der aesthetische); een omzetting van deze in zuiver stoffelijke, die benauwt.

Het brok natuur, dat de techniek voor het toerisme „ontsluit" en nu handelsobject wordt. De wandelweg, die tot een reeks van schoone-plekjes-met-heerlijk-uitzicht (met geriefelijk zitje) denatureert; het gebouw, dat slechts een doode verzameling is van merkwaardige vormen, welke voor een vasten prijs genoten kunnen worden. De touringcars, die iederen zomer banen uitslijpen, waarover een massa onbewogen voortgaat. Hoe scherp geeselt *Duhamel* deze „levens"houding, hoe beeldt hij dien invloed van scheppingen der techniek uit: „La technique moderne", zou hij

een bekende uitspraak van hem varieerend, kunnen zeggen, „ne désespère pas de réduire le monde incommensurable à des valeurs matérielles définies."

Zoo plaatst ons de techniek voortdurend voor conflicten; zij is een „unheimisch" raadsel.

„Product van den wil tot de macht en de expansie", noemt Berdjajew haar; niet ten onrechte. Hij wijst voortdurend op de dubbele werking en de dubbele beteekenis der techniek. Vermeerderaar van het comfort en van het gevaar; „schepper" van cultuur en vernietiger van cultureele waarden.

Gevaarlijker dan haar macht, is echter de reactie, uit den wrok geboren, die, de spanning van deze tegenstellingen niet langer kunnende verdragen, vernielen wil, wat zij voortbracht. Gevaarlijk is ook de passieve, weerstandslooze rebellie, die hunkert, maar geen gewelddadige verandering tracht te werken. Haar overwinning zou eveneens de ontbinding der samenleving beteekenen.

De mensch probeert ook nog op een derde wijze zich aan den druk der techniek te ontworstelen[1]), en aldus de spanning te overwinnen. Hij wil haar met al zijn energie overreden en dwingen hem te dienen. De machines zullen een overvloed van goederen produceeren, en hij zal al zijn tijd en arbeidskracht geven om die voortbrenging op elke wijze te bevorderen. Maar die goederen behooren dan aan de volksgemeenschap toe om haar macht te vergrooten, om het ideaal der volksche of sociale zelfgenoegzaamheid te verwezenlijken. Dat geloof wil de keerzijde van het probleem der machine niet zien. Neen toch wel! Het verheerlijkt die keerzijde: het opgaan in de massa, het prijsgeven van het

---

1) V.g. „Discipelschap in de fabriek" (J. H. Kok N.V., Kampen) pag. 13 e.v.

waarlijk mensch-zijn, roemt het als een schoon offer. De heilige handeling, waarmede het geloof in het technische leven bezegeld wordt, is de volkomen onderdompeling in het collectief, waarin ieder dezelfde gedachten en oordeelen heeft, en de arbeid nooit anders dan onpersoonlijk werk aan den loopenden band kan zijn.

Ook deze oplossing van het vraagstuk der techniek is ten slotte uit het ressentiment voortgekomen, en als zoodanig te verwerpen. Zij houdt geen rekening met het menschelijk hart; zij eischt omzetting der menschelijke waarden in het tegendeel.

De afwijzing der rebellistische reacties (van welken aard zij ook mogen zijn) mag ons echter niet weerhouden aan, wat wij nu maar eenvoudig zullen noemen: de keerzijde van het probleem der techniek, volle aandacht te schenken. Het gevaar bestaat, dat dit niet voldoende geschiedt.

De gerechtvaardigde klachten over de vervreemding van het wezen van den arbeid[1]) (een vervreemding, waaraan de techniek mede schuldig is) worden dikwijls afgewezen met een verwijzing naar wreede arbeidsverhoudingen in het verleden. De bestrijding van een „historisch défaitisme", hoe juist op zichzelf, verliest vaak aan kracht door overmatige waardeering van hetgeen in den loop der tijden gegroeid is. De kracht van het christelijk geloof uitte zich steeds in het scherp veroordeelen van de onchristelijke verhoudingen, waar het die ontmoette. Die verhoudingen ontmoet het ook in de tegenwoordige samenleving, zooals die mede onder den invloed der techniek zich ontwikkeld heeft.

We erkennen ten volle dat noch *de* mechanisatie, noch *de* rationalisatie op zichzelf verkeerd zijn. Arbeid vraagt orga-

---

1) Men zie o.m. b.v. prof. mr. P. S. Gerbrandy in „De strijd om nieuwe Maatschappijvormen", pag 89 e.v., en de literatuur in „Discipelschap in de fabriek" genoemd.

nisatie, vraagt arbeidsverdeeling en doeltreffende hulpmiddelen. Maar de aanvaarding van dit principe beteekent geenszins positieve waardeering van de hedendaagsche organisatie in al haar onderdeelen.

Er is ongetwijfeld in veel fabrieken ruimte voor persoonlijken arbeid en persoonlijk initiatief; diverse manipulaties vragen bekwame vakarbeiders. Een belangrijk gedeelte der hedendaagsche fabrieksbevolking echter, wier arbeid bestaat in de eindelooze herhaling van dezelfde handgrepen, raakt lichamelijk, maar ook geestelijk uitgeput door de eentonigheid en eenvormigheid van haar werk, en door het tempo, waarin het verricht moet worden. Dat alles sloopt.

Reeds eerder werd gezegd, dat het verkeerd is de techniek alleen van de zakelijke zijde te bezien. Wie dat doet, loochent een belangrijk deel harer functionneele verbanden en haar eigenlijken zin.

Die zin kan niet tot natuurwetenschap of economie herleid worden; het karakter der techniek is normatief-historisch; zij is de uitdrukking van wezenlijke cultuuractiviteit. Wezenlijke cultuuractiviteit is vormingsarbeid; de techniek heeft het criterium der vrije vormgeving. Zij vraagt echter om leiding en bezieling door iets, dat *niet* technisch van aard is. Het schepsel heeft de taak de natuur, waartoe ook de grondstoffen behooren, in vrijen cultuurarbeid te veredelen, haar dus in de historie op te nemen, en zoo heel het cultuurproces te leiden tot verheerlijking van Gods naam. In de vervulling van die taak is de techniek *middel.*

Het spreekt vanzelf, dat de aanvaarding van deze leiding de veroordeeling beteekent van het verabsoluteerde machtsstreven, dat zich van de techniek meester heeft gemaakt, tot groote schade der menschheid. De bewuste overspanning der techniek verandert haar verschijning in een „un-

heimisch" wezen, dat beurtelings gevreesd en bewonderd wordt. Zij deprecieert dezen cultuurfactor, en is de oorzaak, dat der menschelijke persoonlijkheid in het technisch ontwikkelingsproces geweld wordt aangedaan.

Men versta dit niet verkeerd! Elke arbeid vraagt organisatie, ook organisatie der apparatuur; elke arbeid vraagt doelmatige verdeeling der handgrepen; verkwisting van arbeidskracht en materiaal is verkeerd. De zin van het economische is uit de gegeven objecten (b.v. uit de grondstoffen) met de minste middelen het grootste profijt (niet te verwarren met geldwinst) te trekken; dat is de stoffelijke en energetische wereld te bearbeiden naar een economisch plan. Tot die middelen behoort in de eerste plaats de techniek.

De techniek is echter *middel,* geen doel; de rationalisatie is *middel,* geen doel. Waar de techniek en de economie verabsoluteerd, tot „Selbstzweck" verheven worden, maken zij den mensch geheel ondergeschikt aan hun doeleinden, willen zij van geen grenzen weten, verliezen zij hun zin. Het ideaal der „minste middelen" en het „grootste profijt" krijgt dan een menschonteerende beteekenis.

Ook het heden toont de gevolgen van de overspanning der techniek. Met de maatstaven der economische gedachte gemeten, voldoet zij in vele gevallen niet. De huidige strijd om grondstoffen, waarvan het streven naar autarkie een der phasen is, de wijze, waarop bepaalde soorten ruw materiaal bewerkt worden, demonstreert haar afwijking van den juisten weg. Talrijke procedé's van den tegenwoordigen tijd verslinden kapitaal en energie, leggen aan ondernemers en arbeiders zware lasten op, en dooden de arbeidsvreugde.[1]) Het beroep op den „economischen of militairen

[1]) V.g. het artikel „Omwenteling in de Voortbrenging", A.-R. Staatkunde. 1e kwartaal 1939.

nood", hoe indrukwekkend soms op zichzelf, rechtvaardigt den toestand van deze dagen niet. De tragische strijd om het bestaan, zooals die thans woedt, hier gekenmerkt door machtsbegeerte op politiek gebied, daar op economisch terrein, openbaart de heillooze gevolgen van ongehoorzaamheid aan God.

Het gaat bij de beoordeeling der techniek zoowel om de richting (en het doel) als om de begrenzing. Is die richting in overeenstemming met Gods wet? Niemand van ons, ook al waardeert hij nog zoo sterk de zegeningen der techniek, zal deze vraag bevestigend willen beantwoorden.

Het is niet voldoende alleen op de richting te letten; het gevaar dreigt dan, dat de dienst van God samenschrompelt tot gezindheid. De liefde en gehoorzaamheid, die richting geven, bezinnen zich echter ook op de objecten en de grenzen der techniek.

Bij die grensbepaling komt het o.m. aan op de vraag *wat beheerscht kan en mag worden.* Tot die objecten behoort de physische (anorganische) wereld, en die der planten en dieren. Uit ijzererts maakt de chemische techniek ijzer vrij; plantencultures dienen onze voeding; voor hetzelfde doel worden verschillende rassen van bepaalde dierensoorten gefokt. (Dat wil niet zeggen, dat elke wijze van beheersching geoorloofd is. Roekelooze exploitatie van grondstoffenbronnen, die deze om tijdelijk voordeel geheel uitput, uitroeiïng van nuttige diersoorten (van walvisschen bij voorbeeld) ter wille van materieel gewin, is vergrijp tegen den Schepper.)

Beheerschbaar zijn ook bepaalde gebieden van het menschelijk leven (men denke aan de lichamelijke opvoeding en aan de geneeskundige techniek); ook op het terrein van het psychische leven is een zekere technische vorming moge-

lijk; de mensch moet leeren, ook leeren arbeid te verrichten. Op al deze terreinen geldt echter de wet, dat de techniek middel is.

De mensch als mensch in zijn verschillende levensverbanden, de mensch als schepsel Gods, is daarentegen *niet* beheerschbaar. Wanneer deze grens niet in acht genomen wordt (zooals in het verabsoluteerde machtsstreven, dat zich van de techniek bedient), ontaardt de mensch tot „homo economicus", „homo faber", tot slaaf, wordt de eischt tot sociale gerechtigheid geloochend. Dat erkent ook een wijsgeer als Berdjajew, die over de „Entmenschlichung des Menschen" klaagt.

Miskenning der grenzen is (mede) de oorzaak van den eenzijdigen groei, die Mannheim terecht als een groot gevaar beschouwt. Deze hypertrophische ontwikkeling heeft den weerstand aangetast; Berdjajew schetst op zijn wijze de ziekteverschijnselen, die daarvan het gevolg zijn. De geloovige, die in dit alles de verwoestende werking der zonde erkent, belijdt, dat alleen door het geloof in Christus, die ook den vloek op het terrein van den arbeid weggenomen heeft, redding mogelijk is. De belofte van de verzoening met de wereld in Jezus Christus, licht ook over het technische leven.

Bezinning op de objecten en grenzen der techniek, erkenning harer functionneele verbanden en van haar zin, bestrijdt de begeerte tot verabsoluteering van dezen cultuurfactor. De techniek herkrijgt zoo haar rechte waarde, en haar juiste plaats.

Het probleem der techniek is een onderdeel van de vraag naar de bestemming van den mensch: hoofdvraag voor ons bestaan. Wij blijven niet hangen bij het tijdelijk leven; het doel van ons werken en streven is de verheerlijking Gods.

Van uit deze „religieuze perspectief" moet ook de techniek

bezien worden. De techniek met al de moeilijke vragen, die zij opwerpt: die van de arbeidsvreugde, de rationalisatie, de werkloosheid, den socialen nood, en zooveel andere. Vragen, die de naar macht strevende mensch aan zijn belangen ondergeschikt maakt, maar die voor den geloovige de roeping inhouden om het leven der voortbrenging steeds meer te richten naar Gods ordinantie.

Het geloof stelt den eisch, dat er weer kome waarachtige gemeenschap, zoodat wij onzen arbeid verrichten de een met den ander, de een voor den ander.[1])

Overspanning der techniek beteekent vernietiging der gemeenschap. „Van tweeën één", waarschuwt *Hans Lilje* in zijn *„Das technische Zeitalter"*: „of wij vatten de techniek als dienst van den levenden God op, of zij wordt ons tot een slavenketen, welker drukkende last ons en een in liefdeloosheid verstarde beschaving in den dood jagen zal." Die dood zal het einde zijn van een menschheid, die, verblind door haar technische successen, zich in plaats van God, kosmiurg waant.

Het christelijk geloof, dat van zondebewustzijn en gehoorzaamheid getuigt, behoedt den mensch voor fantastische zelfoverschatting, en verheft hem waarlijk, dat zijn oog God ziet.

---

[1]) V.g. Prof. mr. Gerbrandy: „De strijd om nieuwe maatschappijvormen".

INHOUD.

	Blz.
Voorwoord	3
Het uitgangspunt van de wijsbegeerte der wetsidee en het Calvinisme, door Dr. K. J. Popma	7
Die Calvinisme en die leer van die wetskringe, deur Prof. Dr. H. G. Stoker (Potchefstroom)	38
Arminianisme in de logica, door C. van Til	82
Dogmatiek als wetenschap en hare wijsgeerige motieven, door A. Janse	120
Eenige gedachten over de noodzakelijkheid eener Calvinistische wijsbegeerte in verband met de medische wetenschap en de wijsbegeerte der wetsidee, door Dr. G. K. Schoep	158
Opvoedkunde en Calvinisme, deur Prof. Dr. J. Chr. Coetzee, te Potchefstroom, Transvaal	191
Het Calvinisme en de Staatsleer, door Dr. J. R. Stellinga	231
Calvinisme en politiek, door A. Zijlstra	246
Het Calvinisme en de arbeidersbeweging, door A. Stapelkamp	272
Calvinisme en Volkereg, deur L. J. du Plessis	292
Het Christelijk geloof en de techniek, door Ir. B. ter Brugge	305